

# Rüdiger Bubner

# LA FILOSOFIA ALEMANA CONTEMPORANEA



CATEDRA
colección teorema

HACIA mediados de siglo, como consecuencia de la segunda guerra mundial y de la abrumadora influencia de la filosofía analítica, el pensamiento alemán parecía haber perdido su vigor.

[illegible] este pensamiento no solamente [illegible] de su inmediato pasado (Hegel, [illegible], Husserl, Heidegger), sino que ha sabido hacer frente a la situación intelectual de la postmodernidad, volviendo a florecer con gran pujanza en nuevas corrientes como la hermenéutica de Gadamer, el constructivismo dialógico de Lorenzen, la filosofía de la ciencia de Stegmüller, el realismo crítico de Albert, el neomarxismo de Lukács y la escuela de Frankfurt y la filosofía social y la teoría de la comunicación de Habermas.

El presente libro de Rüdiger Bubner ofrece al lector una magnífica visión panorámica de las nuevas tendencias de la moderna filosofía alemana. (Para una similar visión de conjunto de la filosofía francesa de las últimas décadas, el lector puede consultar en esta misma colección la obra de Vincent Descombes *Lo mismo y lo otro. 45 años de filosofía francesa [1933-1978]*).



# Índice

# Prólogo

John Stuart Mill hace la siguiente observación en su *Autobiografía* sobre el *Sistema de la Lógica:* «Es probable que el punto de vista alemán o a priori del conocimiento humano... predomine durante algún tiempo (aunque es de esperar que disminuya su intensidad) entre los que se ocupan de ese tipo de problemas tanto aquí como en el continente.» Eso ocurría hace más de cien años. Desde entonces, el predominio de la filosofía alemana en el mundo anglosajón hace tiempo que cruzó su cenit, y las expectativas de Mill se han cumplido de forma mucho más extensa de lo que hubiera esperado. Hay mucha menos familiaridad de lo que solía haber, aunque de forma superficial, con los desarrollos filosóficos del continente. Es normal encontrarse una ignorancia combinada con el viejo prejuicio según el cual los pensadores alemanes se pierden en una especulación a priori y prefieren oscuras *contemplaciones* a un claro *enunciado*.

El cambio que se acaba de indicar comenzó a principios de siglo y coincidió con la renovación en este siglo de la filosofía británica. Bertrand Russell y G. E. Moore rechazaron de una vez por todas el neo-hegelianismo metafísico de sus profesores Bradley y McTaggart, para restituir de esta forma las ancestrales tradiciones del empirismo al lugar que les corresponde. Al mismo tiempo, dos pensadores, Gottlob Frege y Ludwig Wittgenstein, que habían sufrido en sus propios países el destino de ser profetas incomprendidos, fueron elevados al rango de autoridades en Gran Bretaña y

América. Claro está, esta paradójica situación ha cambiado desde entonces; ya que, de forma indirecta y a través de la escuela analítica, Frege y Wittgenstein, así como los miembros emigrados del Círculo de Viena hasta e incluyendo a Popper, han vuelto al mundo germano-hablante y están seriamente considerados como estimuladores del presente debate.

En décadas recientes, la filosofía ha experimentado una obvia y rápida transformación en Alemania. La escuela fenomenológica, dominante desde la primera mitad de siglo y activa aún, junto con sus incursiones en la filosofía de la existencia y en hermenéutica, ha tenido que someterse a algunas condiciones respecto a la receptividad en aumento de la filosofía procedente de países anglosajones, lo que ha hecho revivir también de forma efectiva el interés por la teoría de la ciencia, en expectativa desde los años 20. Además, ha habido también un *revival* de ciertas teorías clásicas del siglo XIX, especialmente la filosofía dialéctica de Hegel, junto con la de sus seguidores, los Jóvenes Hegelianos y Marx. Es curioso y filosóficamente sugestivo que las variadas corrientes no se limiten a existir sin más la una al lado de la otra, de modo que la continuidad, receptividad y renacimiento permanecen independientes. Por el contrario, se ha desarrollado a partir de los elementos crudamente descritos un clima de intenso debate, lleno de un intercambio de ideas y controversias. La filosofía alemana contemporánea es, por lo tanto, mucho menos homogénea que la escena anglo-americana; sin embargo, a pesar de toda la diversidad de corrientes y programas, corre un claro hilo conductor a través de ella. Representar esta escena es una tarea estimulante, aunque no fácil en su conjunto. Lo que se exige es caracterizar las formas de conexión sin ignorar lo diverso. Las diferentes tendencias deben considerarse adecuadamente, sin descuidar al mismo tiempo un estudio general de las diferentes corrientes. Teniendo esto en cuenta, el título *Filosofía Moderna* debe entenderse en un amplio sentido. Esencialmente, se refiere al periodo de la filosofía que va desde la Segunda Guerra Mundial al presente, aunque de vez en cuando se haga también referencia a los años 20 y 30. Desde entonces las cosas están naturalmente en un

estado de flujo, sin poder exigirse objetividad histórica o finalidad de juicio. Además, estrictamente hablando, es probable que se trate simplemente de un ideal, por el que ha de lucharse pero que nunca se alcanza.

De cualquier modo, es obvio que no puede darse ningún informe del presente con la desconexión y calma del historiador que se ocupa de épocas distantes y hoy día completadas. Permanece hasta cierto punto la apreciación subjetiva del autor. Éste no puede dejar fuera del estudio su propia participación en la investigación y debate actuales. La presentación tendrá que dejar algunos juicios abiertos, y en ocasiones algunas tesis tendrán que someterse a una rápida revisión en el futuro. Eso puede que sirva incluso de ayuda para darle vida a este tipo de exposición general.

De esta especial situación, en la que se intenta hacer un balance de la filosofía contemporánea, se sigue una conclusión metodológica. El libro tendrá forma de ensayo, y los trabajos se harán a través de bosquejos de descripciones de términos generales, reducciones y perspectivas. En estas circunstancias, sería verdaderamente imposible realizar un trabajo que presentara un minucioso análisis, una comprensión enciclopédica y una validez definitiva. Resumiendo, se ofrecerá una Introducción, dando una orientación general, seguida de un número de ensayos sobre las tres principales corrientes. Las corrientes que distingo son: *fenomenología* y *hermeneútica; filosofía lingüística* y *teoría de la ciencia;* y *dialéctica* y *filosofía de la práctica.*

# Introducción

## Sobre la historicidad de la filosofía

El hecho de que el pensamiento filosófico tenga una *historia* debería sorprendernos más de lo que lo hace. Al final de una larga tradición filosófica parece tan evidente que es fácil pasar por alto el hecho de que en este sencillo enunciado haya un enigma filosófico. Desde un punto de vista histórico no parece observarse en ello más que lo normal, porque de cualquier modo la filosofía se considera como parte de la historia de la humanidad. En este aspecto, juega más o menos una parte subsidiaria en la representación general de una época que se compone de otros muchos hechos históricos, si es que no se la hace depender totalmente, a través de una crítica radical de la ideología, de los cambios sociales y económicos que proceden de forma autónoma y apoyan la superestructura del pensamiento. En cuanto a la filosofía misma, sin embargo, su propia historicidad debe conservar un elemento de lo escandaloso. ¿No tiene que ver la filosofía con la verdad, y no es la relatividad histórica inconsistente con la idea total de verdad? ¿No hace la filosofía una reivindicación fundamental de la racionalidad, y no es la racionalidad, propiamente entendida, necesariamente una y la misma siempre? ¿No hay contenido un profundo error en la noción del desarrollo histórico de la razón, ya que al menos esa razón que nos permite articular

la noción misma tiene una validez que trasciende la historia? ¿O está todo conocimiento posible sobre el carácter condicionado de las citadas expresiones de razón condicionado a su vez en su mismo contexto histórico? Estas cuestiones merecen unos momentos de consideración.

La observación de que la filosofía está sujeta al cambio histórico ha significado siempre un *desafío al pensamiento* para poner fin a esta situación, tan fatal por ser tan dañina a la razón. Permítanme que explique esto por medio de algunos ejemplos clásicos. El breve estudio que Aristóteles hizo de la historia de la filosofía introduciendo en su época los temas de su *Metafísica* no implica simplemente que la corrección de su propia formulación se confirma por estar de acuerdo con otras. Lo que implica es sobre todo la prueba de la insuficiencia de la filosofía anterior. Allí donde cambien las ideas, las cuestiones no se habrán resuelto realmente. La razón tiene por lo tanto una tarea definitiva que cumplir, y sólo puede tener éxito confiando en sus propios poderes. Su tarea se habría elaborado mal si, en vez de la comprensión racional que se exige, se hubiera caído una vez más en la relatividad histórica. La Metafísica deriva de aquí su solemne carácter de verdad concluyente que pone fin a toda incertidumbre.

Con intenciones similares, el intento de Kant de establecer unos *nuevos fundamentos críticos* para la filosofía se deriva del escándalo que existe en la falta de claridad de método e indeterminación en cuanto resultado que no son propios de la ciencia de la razón. La Metafísica, por su riqueza de tradición, puede permitirse el lujo de ser evaluada por su actual condición. Para Kant, es un hecho histórico aunque profundamente inconsistente con la idea de razón, que en toda cuestión importante el argumento va y viene y las opiniones cambian. El programa de Kant de una filosofía definitiva fundamentada en la razón, y que en todo tiempo futuro «podrá considerarse como ciencia», expresa la esperanza de poner fin de una vez por todas al carácter histórico de la filosofía como secuencia precaria de concepciones alternantes.

Incluso Hegel, que aceptó la historia de la filosofía con más seriedad filosófica que sus predecesores, comenzó con

la convicción de que este acto de reflexión histórica es necesario para conseguir el triunfo final de la razón. Él es verdaderamente el *padre de toda filosofía de la historia* en sentido estricto, pues no reúne simplemente las teorías superadas de forma puramente doxográfica o las utiliza mal como oportunidad para la devaluación polémica de sus predecesores y la justificación de sus propias tesis a través de la comparación. En el intensivo periodo de elaboración de un sistema después de Kant, él había hecho el descubrimiento de que continuamente aparecen nuevas teorías manteniendo su absoluteidad y que las soluciones concluyentes que se mantienen en el tiempo y se refieren a todo tipo de problemas cósmicos se superan unas a otras en una forma demasiado rápida. Para él, la clarificación de la contradictoria relación entre la innegable Idea de razón, esto es, que la filosofía es una unidad, y el carácter notoriamente condicionado de sus manifestaciones históricas es un problema filosófico fundamental. De su solución depende la posibilidad de un sistema de comprensión parecido al que de forma simplemente ilusoria nos ofrecía la expectativa tradicional según la cual la filosofía podía proveer respuestas reales y satisfactoriamente duraderas. Una vez perdida la confianza en el proyecto de Hegel referente a un sistema especulativo del conocimiento con validez omni-abarcadora, el interés se limitó a sus reflexiones sobre la historia de la filosofía. De esta forma, Hegel el fundador del historicismo pudo sobrevivir a Hegel el último de los sistemáticos.

Siguiendo esta línea de pensamiento, justamente un paso más adelante, veremos que el siglo XIX capituló de hecho ante la paradoja filosófica de la historicidad del pensamiento, y es útil para nuestra empresa estar al tanto de los desarrollos de este siglo. Ya que, de alguna manera, configuran las precondiciones del pensamiento contemporáneo, y puede que una clarificación preliminar sirva de ayuda para dirigir nuestros pasos por la dirección correcta. Después de los vuelos estratosféricos del Idealismo Alemán en los sistemas de Fichte, Schelling y Hegel, comenzó un proceso de evasión del enigma de la historicidad que tomó dos direcciones principales. Una dirección tomó conciencia del fructuoso progreso de las *ciencias positivas*. El eslogan «abajo el

Idealismo» se puso de moda. Comparada con el indudable conocimiento alcanzado por la investigación científica y que aumentaba cada día, la especulación filosófica parecía que era una esperanza perdida. De no extinguirse completamente, tenía entonces que sobrellevar sus preocupaciones bajo este paradigma. En Alemania al menos se asoció esta actitud con el grito de «¡Vuelta a Kant!» Se trataba de volver a una filosofía sólida, orientada científicamente y curada de las ilusiones del historicismo. Incluso en fechas tan tempranas como 1831, año que tuvo un doble valor simbólico como el año de la muerte de Hegel y el cincuenta aniversario de la aparición de la obra principal de Kant, la *Crítica de la Razón pura*, una figura menor como la de Friedrich Eduard Beneke, por ejemplo, se lamentaba de la perversidad de los visionarios postkantianos, quienes habían perdido contacto con la visión científica e iniciaron de esta forma un desarrollo peculiar en Alemania que se contrastaba con el pensamiento sobrio y progresista de Francia e Inglaterra.

Esas características se habrían de oír de forma más general posteriormente. La escuela neokantiana, que dominó el mundo académico hasta bien entrado el siglo XX, expresaba el credo filosófico general que reivindicaba el reconocimiento fundamental del «hecho de la ciencia». Desde entonces en adelante, la filosofía ha reivindicado ampliamente su legitimidad como *teoría de la ciencia*. Por consiguiente, ha descuidado el problema de su propia historia. La certeza de una racionalidad superior a, y apartada para siempre de, un cambio histórico, tal y como aparece incorporado en las ciencias, en su conocimiento, método y estándares, ha conducido a descuidar el hecho de que incluso la ciencia es una institución con una historia y no puede separarse del proceso histórico. Sólo últimamente el recuerdo de que el conocimiento científico tiene su propia historicidad específica ha hecho temblar el edificio positivista del dogma en la teoría de la ciencia. La hermenéutica fenomenológica y las últimas fases historicistas de la escuela popperiana han contribuido juntas a este reconocimiento en la filosofía contemporánea.

La teoría de la ciencia fue una reacción al colapso de las pretensiones de la filosofía sistemática; paralelamente, se desarrolló durante el siglo XIX otro método para evadir el

problema de la historicidad de la filosofía. De forma bastante extraña, esto se denominó *historicismo*. A primera vista, el nombre parecía prometer lo contrario —una filosofía acentuadamente preocupada por el rol de lo histórico. Jacob Burckhardt hablaba en realidad de la especial «aptitud del siglo XIX por los estudios históricos», una vez que las peticiones extravagantes hechas para proyectos *à la* Hegel para descubrir los propósitos de la razón en la historia mundial habían sido rechazados por los desarrollos reales. Sin embargo, el historicismo conlleva un elemento de inmunidad contra el condicionado carácter histórico de la razón.

Si todo es histórico, entonces la configuración específica dada por el tiempo a una teoría contra otra es algo indiferente. Como el punto de partida es siempre cómo está condicionado todo pensamiento por y enraizado en su propia época, esto no representa ya ningún tipo de problema. En el «museo imaginario» de la historia de la filosofía se hallan coleccionadas todo tipo de anteriores doctrinas, incluyendo nuestros contemporáneos inmediatos. No se interfieren una con otra, pero tampoco se interrelacionan. Todas ellas, como fenómenos históricos, tienen una relativa e igual pretensión. Por ello, su multiplicidad no implica finalmente ninguna inconsistencia con la unidad de la razón. Se le da así una solución escéptica al problema de la historicidad. Como resultado, se pierde por lo tanto toda fuerza filosófica. No en vano representó el marginado Nietzsche un espejo de su época explicando que el historicismo, como signo de debilidad sin vida, representaba una indicación plena de la decadencia moderna en contraste con la originalidad filosófica de los «ahistóricos» griegos.

Nuestras reflexiones han llegado así al final del siglo XIX. Es ahí, desde luego, donde la tesis general de la historicidad de la filosofía llega particularmente a tener una estrecha conexión con nuestro tema. El siglo XIX, como el periodo pasado más cercano, ejerce aún una influencia subterránea sobre la filosofía de nuestro propio siglo, incluyendo nuestro presente. No me refiero simplemente a asuntos tan obvios como las influencias y la continuidad de escuelas particulares. Lo que quiero decir es que lo más difícil de todo es considerar lo que está inmediatamente detrás de

nosotros. El pasado más reciente tiene un efecto que pasa desapercibido precisamente porque se le observa con un énfasis particular, como algo finalizado y concluido. Cuando la separación es aún mayor, todo parece como más o menos distante, ya que el asegurarse de preocupaciones contemporáneas exige investigar y descartar lo que sucede en el pasado como algo superado y obsoleto, sin liberarse realmente de ello.

De esta forma, el sentimiento de superioridad de un comienzo nuevo y silencioso dominó totalmente en filosofía durante la primera mitad de nuestro siglo, hasta que se comenzó lentamente a vislumbrar lo que había de relativo en su supuesta originalidad. No hay duda que incluso la filosofía de *nuestros días* es deudora del pasado en formas difíciles de considerar y duras de saldar. No propongo en modo alguno que el pensamiento contemporáneo deba considerarse como una mera reflexión de las ideas tradicionales. No hay ninguna duda al respecto, pues la vitalidad y la espontaneidad del pensamiento filosófico es en principio inagotable. Sería igualmente erróneo pensar que el presente está en contacto sólo con el pasado inmediato. El conocimiento filosófico tiene una larga vida, y el hecho de mayores o menores renacimientos hace ver constantemente cuanta capacidad puede haber para una nueva vida, en ciertos aspectos, incluso cuando se trata de teorías de un pasado distante. No es simplemente la contemporaneidad lo que garantiza la actualidad. Es fácil encontrar posturas filosóficas en el mundo contemporáneo que están en verdad más muertas que muchas visiones clásicas que se consideran obsoletas. En toda época de filosofía, por tanto, se requiere un esfuerzo real para tener claro lo que tiene que decirse que sea nuevo y genuino, y lo que, por otra parte, representa una verdad tradicional presentada en una forma diferente, una vieja guerra en frentes que se han trasladado a otro lugar o la correcta continuación de un trabajo que ya ha concluido.

Temo que estas últimas aclaraciones puedan sonar pretenciosas o incluso triviales para algunos oídos. Lo que realmente quiero decir es lo siguiente: un balance significativo de la *filosofía contemporánea* debe tener en cuenta la naturaleza

formal de la demarcación temporal. La concentración sobre la fecha contingente en la que se escribe o lee un libro tiene poco valor. En filosofía no existe el presente en un sentido de calendario. Lo que hoy se considera relevante como tema filosófico y continuará sirviendo de estímulo intelectual durante algún tiempo se ve claro sólo en un contexto más amplio. Por tanto, está siempre relacionado con el pasado filosófico. Esta relación puede ser patente o latente y abarcar un mayor o menor tiempo del pasado. Sin embargo, actuar como si los problemas filosóficos bajasen del cielo sería cerrar conscientemente los ojos a tales relaciones. *Nuestros* problemas no pueden describirse como si fueran sin más *los* problemas de la filosofía o los únicos problemas importantes posibles de alcanzar. No deben considerarse como logros afortunados de una razón sin problemas o como pseudo-problemas al final de una turbulenta historia de callejones filosóficos sin salida. La formulación y solución de problemas filosóficos nunca puede separarse completamente de las circunstancias históricas y de la fuerza de la tradición.

Desde luego, debemos convencernos de la *importancia* que tiene un problema en sí mismo si vamos a hacer el esfuerzo de entenderlo. Lo que consideramos filosóficamente importante, y lo que no, no depende de que ocupe un cierto lugar dentro de un contexto histórico, sino el considerarlo como problema. Por otra parte, lo que en cualquier momento, consideremos o no problema no es de ninguna manera algo de nuestra libre decisión o algo obvio tan sólo a la razón. Las condiciones históricas conducen a la selección y modificación de problemas, determinando la forma en que se conciben y los modos de preferencia y evaluación. Nada de esto es incompatible con la razón filosófica, pero tampoco es consecuencia directa de su actividad y por tanto representa una limitación. Las limitaciones siempre presentes, pero hasta este punto no detectables inmediatamente, de la actividad de la razón al tratar problemas que le conciernen (comparados con los que podría tratar) son una expresión de la *historicidad de la filosofía*. Esto es obvio sólo de forma concreta y por tanto sólo puede discutirse por medio de ejemplos concretos. La historicidad de la filosofía contem-

poránea encuentra su expresión en la configuración de sus problemas. En el conjunto de problemas considerados como actuales, la filosofía contemporánea se autodefine en contra de la tradición y al mismo tiempo se sitúa a sí misma en relación con ella.

Lo que intenta explicarse puede ilustrarse fundamentalmente por la estructura de un *problema*. A través de la no dañina y sonora palabra «problema», que decora tantos títulos de libros y con la que todo el mundo está tan familiarizado a través del discurso de la vida cotidiana, queremos significar algo filosóficamente latente. En nuestra comprensión de la palabra «problema» hay aún presente un último eco de lo que, en terminología naif de la antigüedad, se denominaba «maravillarse» *(thaumazein)* y se consideraba como el comienzo de la reflexión filosófica. Los problemas tienden a surgir inesperadamente. Uno se los encuentra donde no los espera. Te impiden progresar al seguir los hábitos que se dan por supuestos. La actitud de maravillarse ante problemas corresponde a la reacción descrita por Wittgenstein con las palabras «No sé dónde está la salida».

Característico de los problemas en el sentido real de que surgen imprevisiblemente, es que todas aquellas tareas o dificultades a tratar que acostumbramos llamar «problemas», aunque sabemos muy bien cuándo surgen, qué forma toman y cómo pueden tratarse, no deben denominarse «problemas». En tales casos, debería hablarse mejor de motivaciones para utilizar así el conocimiento del que disponemos después de mucho tiempo y que ha sido corroborado. Hay en verdad métodos, técnicas y procedimientos que han sido desarrollados y se aprenden para poder disponer de aquellos «problemas» que se pueden calcular con anterioridad, bien en la vida cotidiana o en las ciencias. Los problemas fundamentales, por otra parte, al tropezar con ellos por primera vez, te dejan como perdido. Los problemas que surgen de repente y son genuinamente difíciles de resolver revelan realmente lo inadecuado que es el conocimiento del que hasta ese momento disponemos y que ha podido en la práctica sobrellevar el peso. Allí donde no se pueda hacer ningún progreso por ningún camino conocido, donde ningún recurso sirva de ayuda, porque simplemente no sepa

donde está la salida, *descubro que mi conocimiento es insuficiente.*

Los problemas no surgen en un vacío, sino que en principio aparecen frente a un cierto historial acumulado que debe sernos dado. Es crucial ver que los problemas adoptan el carácter de problemas sólo comparándolos con lo que hasta entonces no ha sido problemático. Poseer poco conocimiento es lo que nos hace en principio comprender que no se sabe lo suficiente. La *presuposición* de un cierto estado de conocimiento, cuyas limitaciones se hacen visibles cuando surge un problema, prueba ser constantemente un *hecho histórico.* Allí donde los problemas nos obliguen a reflexionar sobre las deficiencias de nuestro conocimiento aparentemente satisfactorio, vuelve a darse el carácter inmediatamente de tal conocimiento. Se ha dado un paso adelante. Los problemas estimulan el esfuerzo del pensamiento respecto al estado del conocimiento en cualquier momento dado, que en este aspecto pertenece ya al pasado.

El conocimiento reconocido como limitado se interpreta como una necesidad de extensión o mejora. Con ello surge el desafío directo de superarlo; pues la insuficiencia del conocimiento implica la *obligación de saber más*. Sólo así pueden superarse los problemas. La situación de perplejidad que surge como resultado del conocimiento defectivo debe sustituirse por una situación en la que esa deficiente problemática haya sido eliminada, de forma que podamos confiar de nuevo en el actual conocimiento de que disponemos. La solución de problemas presupone, por tanto, la reflexión de su génesis. Cuando se sabe por qué se está en contra de los problemas, se sabe de forma más precisa dónde está la deficiencia. Localizando y delimitando las dificultades, no se elimina del todo la deficiencia, pero se posee ya una guía esencial para la investigación que se lleva a cabo. Mientras se concentre la atención en lo nuevo, se encontrará, considerándolo más ampliamente, una continuidad del conocimiento en el proceso de surgimiento de problemas.

El conocimiento del que se dispone como historial, la experiencia de crisis ante el surgimiento de problemas, la conciencia resultante de las limitaciones del conocimiento disponible, el estudio de soluciones que aporten una eliminación completa de problemas, bien sea solucionando las

deficiencias del conocimiento o restituyendo el conocimiento adecuado a su situación original, puede que haga que los diferentes niveles de pensamiento sobre problemas se estudien en la forma mencionada. La historicidad de la filosofía se refleja así de este modo. En lo que sigue, intentaré aplicar este modelo a los problemas principales que llaman actualmente la atención de los filósofos que tienen una cierta tradición en común. Son esos los problemas que yo mejor entiendo, porque comparto esa tradición. De esta forma, la filosofía alemana contemporánea se presentará como un conjunto de problemas sobre los que se ha centrado la discusión. Esta es la forma concreta que ha tomado en nuestros días ese camino de conexión que hay entre la tradición y el abierto horizonte, a lo largo del cual se mueve siempre el pensamiento filosófico.

# 1
# Fenomenología y hermenéutica

## *El comienzo de Husserl*

En muchos aspectos de la vida intelectual, de la cultura y la política, el siglo XX comenzó con un gran entusiasmo pensando que significaba el nuevo origen de algo. La etapa anterior había padecido el estigma de la debilidad y el declive. Se sintió el deseo de alejarse lo más posible de ello para regresar de nuevo a las fuentes. Esto ocurría tanto en filosofía, como en las artes y en la organización social. Se pensaba que el siglo XIX había sido filosóficamente infructuoso. Una vez finalizado el periodo clásico de la filosofía en Alemania, el escenario había sido reemplazado en gran parte por la vanidad de los ídolos profesionales y por disputas académicas escolásticas. Sólo unos cuantos marginados como Kierkegaard, Marx o Nietzsche continuaron la conquista de la verdad con el espíritu radical que había sido siempre la gloria de la filosofía, pues el mundo ajeno a la clase de los escolares profesionales sólo se preocupa por cuestiones urgentes y sustanciales. Debe añadirse además la vergüenza que la filosofía sentía por los avances de las ciencias especiales y por su éxito entre el público en general. La filosofía tuvo que enfrentarse a una crisis en aumento de su propia legitimidad ¿Qué tenía que decir aún el pensamiento puro? ¿No eran ya casi todos los problemas filosófi-

cos objeto de investigación científica y pronto correría el resto la misma suerte? El rigor científico y la claridad de su método merecen que, claro está, se les dé preferencia en todo tipo de juicios, por esto la filosofía parece que es una reliquia del pensamiento precientífico y amenaza con declinar lentamente hacia una reserva cultural destinada a una élite pedagoga tradicional. Entre la expansión de la ciencia y las *belles lettres* parecía que no había lugar para un trabajo filosófico serio.

Hay que tener en cuenta esta situación si se quiere comprender el entusiasmo con que comenzó, a principios de siglo, el importante movimiento fenomenológico: la influencia de este movimiento puede indicarse claramente hasta nuestros días. Por consiguiente, describiré brevemente los comienzos del programa de Husserl y su desarrollo posterior en Heidegger, intentando dilucidar los antecedentes de la corriente actual de fenomenología y hermeneútica. Los rasgos esenciales del campo de la filosofía fenomenológica pueden explicarse por la situación revolucionaria de esa época y han sido, desde entonces, criticados. Nadie piensa que la filosofía podría continuar sin cambiar a lo largo del camino propuesto por Husserl. El gran movimiento de una nueva conciencia filosófica que él inició bajo el estandarte de la fenomenología perdió muy pronto su unidad de dirección. Martin Heidegger, el discípulo más aventajado de Husserl, parecía que iba en un principio a coger el relevo, pero pronto decidió tomar su propio camino e independizarse. La influencia de las objeciones de Heidegger fueron principalmente las que hicieron pensar a Husserl en revisar, a su ya avanzada edad, su original concepción. La fenomenología ha hecho surgir escuelas en diferentes países en los que confluyen una variedad de influencias. Sin embargo, el ímpetu inicial de Husserl sólo podría existir hoy día en algunos aspectos, quizás en aquella máxima que bien merece la pena aceptar de todo corazón, esto es, que la filosofía debería alejarse de todas las abstracciones y construcciones y volver «a las cosas en sí»[1]. Quizás haya aquí o

[1] «... no debemos conformarnos de ninguna manera con 'simples palabras', *i. e.*, con la mera comprensión simbólica de las palabras... debemos

allá, incluso en disciplinas tales como la sociología y la psicología, discípulos más fieles a Husserl que en filosofía. Cuán responsable es la doctrina fenomenológica, en sus diferentes modalidades particularmente en hermenéutica, se hará evidente sólo en el contexto de su desarrollo. Comencemos, pues, por el principio.

Fue a *Husserl* a quien correspondió la tarea de restablecer las peculiares reivindicaciones de la filosofía contra el imperialismo científico. Para conseguirlo tenía que demostrar dos cosas. Primero, era necesario establecer definitivamente los límites de la conquista que las ciencias empíricas especiales habían hecho del anterior territorio filosófico. Segundo, había que liberar a la filosofía de la apariencia de frivolidad y arbitrariedad —de no ser más que una Weltanschauung— y probar que era, al menos, igual, o superior, a la racionalidad científica. El primer paso lo dio Husserl con su magnífica obra, las *Investigaciones Lógicas*, que aparecieron en tres volúmenes a partir de 1900 con bastantes ediciones posteriores[2]. Esta primera y magna obra de Husserl ofrece también probablemente casi todos los puntos de contacto con aquellos intereses que son característicos de la filosofía actual[3], aunque la terminología necesite de traducción. Lo más importante, el lenguaje que ha llegado a ocupar de manera absoluta el lugar central en el desarrollo filosófico de nuestros días, jugó en Husserl un rol meramente subordinado en comparación con el análisis fundamental del fenómeno de la conciencia[4].

Husserl planeó nada menos que «*una nueva fundamentación de la lógica pura y la epistemología*», que, tal y como indica el Prólogo, tenía que defenderse contra el agresivo psicologis-

---

regresar a las 'cosas en sí'. Deseamos reconocer como evidente en sí el contenido de las intuiciones completas de forma que lo que se da en las abstracciones que se han desarrollado actualmente es lo que los significados de las palabras de nuestra expresión de la ley representan real y verdaderamente» (Husserl, *Logical Investigations*, vol. I, traducción de J. N. Findlay, Londres, 1970, pág. 252. Vers. esp., *Investigaciones Lógicas*, Madrid, Alianza Universidad, 1982).

[2] Vid. nota 1 para cualquier detalle de traducción.

[3] Cfr. J. Mohanty, *Husserl's Theory of Meaning*, La Haya, 1962.

[4] *Vid.*, más adelante el capítulo 2 «Fenomenología y análisis lingüístico.»

mo de una explicación empírico-científica de las operaciones intelectuales (Prolegómenos, vol. I). Como ya hacía mucho tiempo que la psicología había empezado a considerar las actividades de la conciencia como hechos objetivos, para así poder estudiarlos con los métodos de la investigación científica, era necesario demostrar la naturaleza pura y a priori de la lógica y la epistemología, que aún eran los fundamentos incluso de las ciencias y sus procedimientos. La psicología científica no podía explicar lo que era pensar, pues su actividad depende de los principios formales y de las reglas lógicas que determinan todo pensamiento. Al mismo tiempo, una intención similar inspiró a *Gottlob Frege*, quien, incidentemente, había sometido la temprana obra prefenomenológica de Husserl, *La Filosofía de la Aritmética* (1891) a una rigurosa crítica por contener elementos psicologistas[5]. También Frege quiso reservar el sentido lógico de las expresiones a un análisis autónomo y resistir la competencia de las pretensiones de la psicología. En una obra posterior se atrevió incluso a postular un cuasi-platónico, «tercer mundo» de pensamientos al margen de los mundos físico y mental[6]. Frege y Husserl se interesaban por la pureza de la lógica, interés que guiaba al primero hacia la semántica, y al otro hacia el método fenomenológico. Veremos más adelante, tomando el ejemplo contemporáneo de las obra de Ernst Tugendhat[7], como pueden presentarse la lógica y la epistemología de Husserl en una perspectiva fregiana[8].

---

[5] *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 103, 1984 (traducido en *Mind*, 81, 1972). *Vid.* también D. Follesdal, *Frege und Husserl, Eing Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie*, Oslo, 1958; las pocas cartas que hubo entre Frege y Husserl han sido traducidas en Gabriel et al. (eds.), *Frege, Philosophical and Mathematical Correspondence*, Oxford, 1980.

[6] «Der Gedanke», *Logische Untersuchungen* 1, 1918 (traducido en *Investigaciones Lógicas*, completadas por Luis Machudtein, 1984; *vid.* también K. Ajdukiewicz, «Sprache und Sinn», *Erkenntnis*, 4, 1934 (traducido en Ajdukiewicz, *The Scientific World-Perspective and other Essays*, Dordrecht, 1978).

[7] *Vorlesungen zur Einfuhrung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt, 1976; *vid.* también G. Ryle, «Phenomenology and linguistic analysis», *Neue Hefte für Philosophie*, 1, Gottingen, 1971.

[8] Bar-Hillel había intentado ya considerar a Husserl como un inhábil

Husserl dejó que el segundo paso siguiera al primero. La demostración de un reino de objetos que no podía rendirse a la investigación científica hizo posible la *rehabilitación* de la filosofía ante los modelos de la ciencia. La filosofía no es científica ni extracientífica, sino que precisamente satisface los mayores modelos del conocimiento. «La filosofía como ciencia rigurosa» fue el sonoro título militante de un tratado de 1911[9]. La verdadera realización del programa fue presentada por Husserl en su «*Ideas para una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*» (Vol. I, 1913)[10]. Allí mismo se establece ya desde el principio: «La Fenomenología Pura, camino que intentamos encontrar aquí, y cuya posición única en cuanto a todas las demás ciencias queremos dejar claro, estableciéndola como la región más fundamental de la filosofía, es esencialmente una nueva ciencia, que, en virtud de su propia peculiaridad de gobierno, se encuentra muy alejada de nuestro pensamiento ordinario, y no ha mostrado hasta nuestros propios días ningún impulso para desarrollarse. Se autodenomina como ciencia de los "fenómenos"».

Tal pretensión intenta realizar una antigua esperanza de la filosofía Europea, que nunca había sido completamente realizada y se pensaba que ahora se estaba por fin en camino de alcanzarse. Se extiende desde las *Meditaciones sobre la Filosofía Primera* de Descartes (*Meditaciones de prima philosophie)* hasta la reconstrucción de Kant basada en una crítica trascendental, en la *Teoría de la Ciencia* de Fichte, y en todos los demás repetidos intentos de establecer una teoría filosófica sobre fundamentos sólidos con un rango científico. Husserl comprendió claramente que pertenecía a esta línea.

---

precursor de Carnap («Husserl's conception of a purely logical grammar», *Philosophy and Phenomenological Research*, 17, 1956).

[9] Traducido en Q. Laurer (ed.), *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, Nueva York, 1965.

[10] Traducido por W. R. Boyce Gibson, Londres, 1931, pág. 41.

¿Qué es, entonces, una «ciencia de los fenómenos»? En su estudio sobre psicología Husserl comienza con las *experiencias conscientes*, que, claro está, no trata como objeto de la ciencia, esto es, un dato real en el mundo que lleva simplemente la marca especial de lo mental. Más bien se trata de una concentración peculiar sobre los fenómenos. El concepto de fenomenología debe entonces entenderse principalmente en el sentido de un *método*. Después de todo, aquellas presuposiciones de existencia que se consideran como evidentes por sí mismas en la actitud natural de nuestra conciencia han sido artificialmente excluidas, los contenidos puros de lo que está presente en la conciencia deben describirse. Para referirse al rechazo metodológico de las interpretaciones de las experiencias conscientes de nuestra vida cotidiana en el mundo, Husserl introdujo dos complicados términos, cuya interrelación parece estar completamente clara: la «*epoché*» nos recuerda la suspensión de juicio de los escépticos y la «*reducción*» apunta hacia los contenidos puros de las experiencias, libres de modificaciones subjetivas. Pero, ¿no es cierto que el descuido de todas las presuposiciones inmediatas sobre el mundo objetivo y el retiro a la conciencia subjetiva conducen a un callejón sin salida?

La concentración sobre el contenido puro de lo que descubrimos en nuestra conciencia a través de la introspección no está vacía, porque desde la conciencia exterior se concibe *como algo*. La estructura elemental de la conciencia está constituida de tal modo que no existe algo que sea una conciencia sin un contenido, del cual la conciencia es una conciencia. La conciencia fundamentalmente se refiere a algo más allá de ella misma. Husserl utiliza un concepto que le fue transmitido por el profesor Brentano: denomina *intencionalidad* a la estructura elemental de la conciencia. La intencionalidad de la conciencia, o su dirigirse hacia algo que no sea ella misma, es una de las más exitosas creaciones de Husserl. No es en modo alguno una nueva noción, tal y



como el origen de su mismo nombre indica, pero denota de hecho una parte importante de toda nuestra experiencia. Una teoría de la conciencia que se concentraba sobre la pura interioridad de un saber reflexivo del yo sería errónea, pues descuidaría la específica naturaleza de la conciencia, porque no se trata sólo de un saber interior, sino de llenarse también de contenido. Husserl hablaba incluso de «trascendencia en inmanencia», entendiendo por eso el que una mirada dirigida a la conciencia, libre de presupuestos contingentes e intenciones subjetivas, no desaparecía, sino que más bien se relacionaría con contenidos de todo tipo.

El proyectado abandono de la psicología tiene éxito si tiene sentido interpretar los fenómenos no ya como la apariencia de un objeto para su sujeto, sino como un prepararlos metódicamente de tal manera que se autopresenten en su forma pura para ser analizados.

Nuestra concepción inmediata del mundo debe, por tanto, ser puesta primero «entre paréntesis» esto es, por medio de una reflexión filosófica debemos no tener en cuenta lo que como seres humanos ingenuos aceptamos como real. Este acto no anula de ningún modo y de una vez por todas la certeza inicial que tenemos cuando nos enfrentamos al mundo objetivo, o cuando construimos un mundo nuevo bajo el estandarte de un falso Idealismo fuera de la conciencia misma. Siguiendo la terminología Platónica, Husserl define la tarea de la filosofía como el camino desde la *doxa* al *eidos*, desde la opinión infundamentada a la esencia del problema. El cambio fenomenológico de actitud no es nada más que un proyecto procesual donde se nos han de revelar las «cosas en sí» de golpe.



Las palabras «a las cosas en sí» han contribuido mucho al poder persuasivo de la fenomenología. Al final de un intrincado análisis metodológico, en el que las certezas naturales han sido sistemáticamente abandonadas, sigue permaneciendo, no obstante, todo el contenido substancial; el objetivo es una aprehensión total de la estructura esencial de la realidad. En lugar de trabajar con los delicados y demarcados procesos de la vida interior o con imágenes mentales, cuyos contenidos reales tienen que descubrirse primero, uno tiene que enfrentarse antes con la autenticidad total de las

cosas. Se eliminan los viejos y grandes problemas insolubles de la epistemología moderna, la interacción de sujeto y objeto y la justificación de nuestra concepción del mundo externo como conocimiento genuino. Ante el éxito del procedimiento fenomenológico, resultan ser quimeras y pseudo-problemas. Se basan en la artificial distinción de sujeto y objeto y no pueden superar esta ontología dualista. La fenomenología, por otra parte, fundamenta todo en la *evidencia inmediata y en la intuición*. Una vez que se ha rechazado, inicialmente, igual que el Cartesiano escéptico, el aceptar sin examinar lo que existe, la conciencia resulta ser algo más que el hecho mismo de pensar. Lo que queda es un contenido que puede analizarse fenomenológicamente. Para esto, Husserl introduce la fórmula sintomáticamente extendida, «*ego cogito: cogita*». Por sí mismo, este acto de propia reflexión filosófica, donde se evita todo falso dogma, hace accesible la totalidad de lo que es real, sin el problemático rodeo de una prueba de la existencia de Dios a lo Descartes o de una Deducción Trascendental a lo Kant. Considerados correctamente, los fenómenos puros de la conciencia contienen ya la esencia de las cosas.

Obviamente, el argumento depende completamente de igualar la *pureza* de los fenómenos con los contenidos factuales y reales. Si uno reduce resolutivamente las cambiantes facetas subjetivas del arroyo de la conciencia a lo esencial, se pasa directamente a todos los contenidos pensables, tanto sensoriales como intelectuales. Esto es, no «hay» nada sino lo que puede ser, de algún modo, un «fenómeno». La fenomenología opera, en verdad, con una forma de «cometido ontológico». Más allá de la posibilidad de ser el algo particular de lo que la conciencia resulta ser conciencia, no pueden considerarse en una forma más extensa las entidades. Todo es un fenómeno potencial, siempre que se entienda como referido a la dirección intencional sobre algún objeto y no a la ocurrencia psicológica. El paso de un hecho psicológico a la esencia fenomenológica, sin embargo, se da por medio del proceso de purificación.

La pureza de los fenómenos puede alcanzarse gracias a un método que Husserl llama, de forma tautológica, «ideación a través de la variación». La *ideación*, esto es, el proceso de

purificación y elevación al *eidos*, no aparece como resultado de ninguna facultad misteriosa de intuición intelectual, sino que se fundamenta según una percepción inmediata. Conforme a las experiencias que realmente se han tenido, pueden pensarse otras experiencias análogas por medio de la libre imaginación, para obtener una extensión que supere lo contingente y obtener así un balance de todos los aspectos. Al investigador fenomenológico se le exige, ya que el punto de vista subjetivo de una cosa presente es relativo, que invente alternativas por el tiempo que sea necesario hasta que lo que se investiga aparezca ante su mirada como «dándose a sí mismo» completamente. Por ejemplo el investigador debe, como sea, dar vueltas mentalmente a una mesa vista en tal o cual posición y en tal o cuales condiciones de iluminación, para percibirla completamente en todos sus aspectos.

Esto suena inocuo, pero contiene, sin embargo, una de las dificultades fundamentales de la fenomenología. El total darse de algo puede demostrarse sólo por el hecho de que sería superfluo continuar. La transición desde la satisfacción imaginaria a la evidencia de la cosa es ciertamente difícil de determinar. El proceso de juego por medio de otras posibilidades, desencadenadas de cualquier impresión particular, hasta construir el todo en la imaginación es posible ciertamente en casi todos los casos, en verdad ocurre constantemente, incluso en la actividad pre-filosófica. Es un rasgo constante de nuestra percepción que anticipemos una *Gestalt* en toda su completitud y que espontáneamente introduzcamos los detalles. ¿Pero quién diría que haciendo tal cosa estemos percibiendo inmediatamente un *eidos*, una pura esencia en sentido de algo a priori? Esta duda sigue sin resolver.

Quizás sea un problema de mera sugestión pensar que es posible confiar completamente en la intuición, especialmente allí donde exista cualquier cuestión sobre el *universal*. Para Husserl, no hay en principio diferencia, en lo que se exige para que se de una evidencia intuitiva, entre los contenidos concretos y universales del conjunto unificado de los fenómenos. Entre la mesa particular que hay frente a mí con sus particularidades de forma, color, estado de preservación,

etc., y la «mesa en sí misma» no hay ningún vacío infranqueable en sentido del *chorismos* Platónico. Esa es más bien la ilusión de la vieja ontología. Al método fenomenológico se le exige que muestre que el *hic et nunc* particular de la percepción concreta subjetiva y la esencia objetiva de una cosa indican sencillamente los extremos en una escala continua de grados de evidencia.

Sin embargo, problemas de este tipo tendrían más adelante que enfrentarse con el así denominado «*fenomenalismo*», aunque en otros aspectos tenían poco en común con los fenomenólogos. Existía una disputa dentro de la teoría positivista de la ciencia del Círculo de Viena sobre la cuestión de cómo y cuándo era posible inferir la existencia del objeto correspondiente a partir de la suma de los datos de los sentidos. El ideal fundamental de la unidad de la ciencia prohibió cualquier separación de la apariencia subjetiva de los hechos objetivos. El dualismo sujeto-objeto al que no obstante se adhirió obligó a Carnap a aceptar un «isomorfismo», para el que no se podía encontrar ninguna otra fundamentación, entre el lenguaje fenoménico de los enunciados protocolarios y el lenguaje-cosa del fisicalismo[11]. Dejando de lado la circunstancia de que esta solución está formulada en términos de la lógica del lenguaje, se puede reconocer la analogía que tiene con el problema de Husserl para justificar la interpretación de las apariencias como cosas.

La filosofía moderna, de la que la fenomenología se ha creído siempre un complemento[12], alcanza su cometido en el intento de *eliminar los problemas fundamentales de la filosofía de la subjetividad utilizando sus propios recursos*. Sobre esto se apoya el resultado, y también el límite, de la empresa husserliana. La fenomenología tiene la esperanza de eliminar la división tradicional entre sujeto y objeto y la conectada separación de los egos empírico y trascendental, en tanto en cuanto trabaja a través del acercamiento filosófico subjetivo hacia su conclusión con suficiente radicalismo. Así explica el

[11] *Der Logische Aufbau der Welt* (1928) e. g. §§ 63 ss., 175 ss. (traducido por R. George, Berkeley, 1969; «Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft», *Erkenntnis*, 2, 1931 (traducido en Max Black (ed.), *The Unity of Sciencie*, Londres, 1934).

[12] E. g. Husserl, *Ideas*, vol. 1, §§., 62.

lazo de unión con el modelo de reflexión meditativo de Descartes, una meditación en la que la reflexión no abandona en ningún momento el nivel de la experiencia concreta individual. El contacto con las experiencias conscientes reales debe mantenerse continuamente, tal y como lo hace la psicología, para evitar que la filosofía flote en un reino gaseoso de meras proyecciones. Un giro metodológico sofisticado convierte la conciencia de sí inmediata en conocimiento filosófico. La suspensión de la creencia natural en el mundo conlleva a la reducción en puros fenómenos, mientras que su pureza garantiza la esencia a priori. De este modo Husserl acepta los impedimentos de todas las teorías de la verdad como evidencia. Esa es la objección principal que debe hacerse.

Esta concepción se mantiene y cae con lo *inmediato de la intuición*. Sólo si las esencias son tan accesibles a la intuición como lo son las apariencias de las cosas es posible una transición del fenómeno al *eidos* sin mediación discursiva. Lo que se intuye completamente es precisamente la cosa en su propio darse a sí misma y la completitud de la exposición resulta según la simple percepción cuando esta última se desarrolla por medio del libre juego de la imaginación (ideación a través de la variación). El dogma fundamental de la intuición ha limitado la fenomenología husserliana a la percepción, mientras que áreas de la experiencia tales como el lenguaje y la acción, que serían relevantes en el curso del posterior desarrollo de la filosofía, fueron descuidadas de forma bastante inapropiada.

La fundamentación de la totalidad de la fenomenología acerca de lo inmediato de la intuición hace también más difícil de comprender la aserción de Husserl respecto a que él es el heredero verdadero de la *filosofía trascendental* kantiana. Es fácil ver que la tensión que existe entre la percepción sensorial y el entendimiento, que Kant tomó de sus predecesores y que de forma sistemática continuó aumentando aún más, ha sido modificada. El dictum de Kant según el cual las intuiciones sin conceptos son ciegas, y los conceptos sin intuiciones vacías, se hace totalmente suyo, y se aplica de forma crítica a la propia teoría del conocimiento del autor. La peculiar estructura de una reflexión trascen-

dental, que conscientemente se dirige hacia las condiciones del conocimiento, es sin embargo, difícilmente consistente con el simple programa de la ideación a través de la variación incluso en el punto en el que las esencias se dan a sí mismas.

El giro trascendental de Kant encaja exactamente con la presuposición de una cosa en sí desconocida, que nunca se nos da. Sólo porque nos está negado un conocimiento metafísico de las esencias es por lo que nos es posible descubrir las condiciones de posibilidad de ese conocimiento de las apariencias. La determinación estructural de las condiciones necesarias del conocimiento y del juicio imposibles de superar están para Kant sistemáticamente conectadas. El proceso trascendental de hacer conscientes las condiciones del conocimiento no significa nada más que la admisión de las limitaciones de nuestro conocimiento. Al acercarnos a los límites, permanecemos sin embargo, del lado de acá de ellos. Puesto que la doctrina de las esencias de Husserl intenta superar de forma expresa los viejos límites de la epistemología, reflejados en las distinciones entre la experiencia de los sentidos y el entendimiento, o entre la sensibilidad y la intuición, o entre lo inmediato y lo mediato, no puede pretender seguir en la línea de pensamiento de la filosofía transcendental[13] sin ningún tipo de cualificación.

En verdad, Husserl no creó escuela como filósofo trascendental, sino que ganó adherentes con su inicial confesión de fe de un método concreto de filosofía. Se le supone el haber dicho que no se debería olvidar, al afilar nuestros cuchillos, usarlos para cortar de lo contrario la hoja se rompería antes de que uno se pusiera a trabajar. Si se confía en tales aclaraciones, parece como si la filosofía, en contraste con una notoria tradición, no estuviera ya contenta con sus propias palabras, definiciones y construcciones, sino que anda por el buen camino de encontrarse con el sentido común ordinario. Los hechos concretos de la experiencia real son el campo común donde el entendimiento cotidiano

[13] Referente a este punto hay un estudio detallado de J. Kern, *Husserl und Kant*, La Haya, 1964.

y la reflexión filosófica han de encontrarse. Todo lector de Husserl sabe, sin embargo, a qué aparato categorial abstracto, a qué tipo de terminología, a qué manía pedante para con las distinciones se enfrenta en toda página, tanto en las obras publicadas en vida como en las que han aparecido desde entonces[14]. La filosofía de lo concreto es ella misma extremadamente abstracta. Este profundo conflicto entre lo que se exige y su realización le fueron imposible de resolver a Husserl. La herencia de la fenomenología ha consistido por tanto durante mucho tiempo en una cierta actitud respecto al problema del filosofar, y no en completar el sistema de Husserl[15].

## *La transformación de la fenomenología por Heidegger*

La profunda falta de concreción de la fenomenología husserliana se hizo evidente, lo más tarde, aún recientes los comienzoss de *Heidegger*. Fue entonces cuando se vio qué grado de concreción era capaz de ofrecer la fenomenología. La aparición de *Sein und Zeit* en 1927 atrajo la atención de todo el mundo filosófico, así como de una gran parte del público no-profesional. Con Heidegger, había llegado el momento para la aparición de una filosofía de la existencia. Desde luego, la fascinación no llegó de vacío. Políticamente, la agitación comenzó después de las consecuencias de la Primera Guerra Mundial y durante la breve vida de la República de Weimar. Las expectativas de algo nuevo eran grandes.

Las humanidades se encontraban sobre todo en un estado de crisis. La literatura expresionista había creado un lenguaje enfáticamente expresivo haciendo que la fría precisión del estilo académico pareciera meramente tediosa. El clima intelectual había sido preparado por el renacimiento de Kierkegaard, por el movimiento de renovación dentro de la teología Protestante (Barth, Bultmann) y por el general aburri-

[14] Las obras están publicadas en la serie *Husserliana*, La Haya, 1950.

[15] *Vid.* la colección de ensayos editados por Elliston y McCormick con el título de *Husserl*, Notre Dame, 1977.

miento con la filosofía dominante de la escuela neo-kantiana. Claro está que hay también otros que podrían considerarse como los padres de la filosofía de la existencia, sobre todo Karl Jaspers, cuyas continuas relaciones con Heidegger fueron siempre precarias[16] y cuya noble actitud en los años 30 fue de forma clara diferente del breve y fatalmente erróneo intento de Heidegger de crear una alianza de la estructura educativa con los poderes existentes. Sin embargo, Jaspers fue más el escritor de la clase media educada que un filósofo que, como Heidegger, determinase el posterior desarrollo del pensamiento. Como no se trata aquí de hacer una presentación histórica de Heidegger, y como tampoco me sería posible evaluar todos los aspectos de su obra[17], me limitaré a un sólo punto, que indica ciertamente el especial significado que tiene Heidegger para la filosofía contemporánea. Me concentraré sólo en el *desarrollo de la fenomenología hacia la hermenéutica*, e incluso en esto no es posible indicar nada más que una pista.

Heidegger estaba escandalizado por la abstracción y la profunda falta de concreción de la fenomenología clásica. Estaba convencido que esta debilidad estaba en conexión con la falta de radicalismo por la forma en que las cuestiones se habían planteado: el resultado de intentar superar de forma consecuente ciertos prejuicios que durante mucho tiempo habían sido naturalizados por la tradición filosófica fue un fracaso. Por tanto, Husserl se mantuvo firme, y sin cambio real alguno, al esquema sujeto-objeto, incluso cuando, bajo el rótulo de la *epoché*, eliminó el presupuesto de un sujeto y un objeto reales para retener la intencionalidad, con su postura entre los dos polos. Con este artificial comienzo que ofrecía un engorroso plan metodológico se mantuvo en la balanza toda la concepción de la fenomenología. No se encontraba ninguna base o fundamentación. Por consi-

[16] Cfr. su *Notizen zu M. Heidegger* (ed. Saner), Munich, 1978.

[17] Una de las mejores obras es la de O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Heideggers*, Pfullingen, 1963; *vid.*, también la colección de ensayos titulada *Heidegger and Modern Philosophy* (ed. M. Murray), New Haven, 1978. En la serie de libros sobre filosofía alemana a publicar por Cambridge University Press, el de H. Schnädelbach en particular discutirá varios aspectos de la filosofía de Heidegger.

guiente, lo que Heidegger quería era «fundamentar» el análisis fenomenológico. Esto le llevó hacia la renovación de la *ontología*, que tomaría como tema el Ser del mundo definido como «dóxico» en la concepción de Husserl, así como el Ser de aquello que adopta tal posición. No es suficiente reducir simplemente el Ser a las disposiciones naives de una conciencia que aún no ha sido instruida fenomenológicamente. El significado de Ser debe entenderse en un sentido más amplio y fundamental. El giro de Heidegger hacia la ontología, claro está, tiene sin duda otros orígenes. La exposición de Aristóteles del problema ontológico[18] en el medium del lenguaje cotidiano y en un nivel por encima de las objetivaciones de las ciencias especiales fue probablemente uno de sus modelos. En el debate con Husserl, fue donde Heidegger formuló, sobre todo, su pregunta de la siguiente forma:

> ¿Cuál es el modo de Ser de un ser, en qué mundo se constituye? Ese es el problema central de *Ser y Tiempo* —esto es, una ontología fundamental del Dasein. Merece la pena mostrar que el modo de Ser del Dasein humano es totalmente diferente de todos los otros seres y que contiene precisamente dentro de sí mismo, como aquello que es, la posibilidad de constitución trascendental. La constitución trascendental es una posibilidad trascendental de la existencia del yo factual. Este, el ser humano concreto no es, como tal, como un ser, nunca un «hecho que existe en el mundo», pues el ser humano no está nunca presente simplemente, sino que existe[19].

La introducción del nuevo concepto de *existencia* de Heidegger no tiene nada que ver con la pregunta ontológica tradicional acerca «de lo que hay», sino que concierne al modo humano específico de existencia (Dasein) en su totalidad concreta y factual. El Dasein existente debe, no obstante, entenderse como la última fuente de la pregunta por el

[18] *Metafísica*, IV, 2, ed., trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1982.

[19] Notas sobre el artículo de Husserl que trata de «Fenomenología» para la Enciclopedia Británica, en carta de Heidegger con fecha 22 de octubre de 1927 (en *Husserliana*, vol. IX, La Haya, 1962, pág. 601).

Ser en general, en tanto esta pregunta se refiera a los seres en el mundo, los objetos positivos y los estados de cosas. Es en el horizonte del Dasein humano donde la existencia de los otros seres se convierte en problema. Sólo porque hay Dasein surge la pregunta por el Ser. Heidegger define Dasein como «un ser que en su Ser este Ser mismo está en peligro»[20]. El tema filosófico de la ontología debe fundamentarse, por tanto, sobre estas bases fundamentales, en lugar de otorgársele un rol autónomo como una rama tradicional dentro de la estructura de la filosofía teorética.

Aunque la investigación ontológica es un estudio completamente general sobre el Ser, la definición de existencia según Heidegger contiene sin embargo, desde el principio otra diferencia entre el Ser específico del Dasein y el Ser de aquellas cosas que el Dasein positivamente encuentra. Se detecta aún un eco de la relación sujeto-objeto. Heidegger, claro está, respondería que la estructura de la existencia indica una fundamentación absoluta en las cosas del mundo y que aquí se encuentran las bases comunes para el Ser del Dasein y del mundo. Dasein significa Estar en el mundo y nada más. El concepto fenomenológico de intencionalidad se profundiza por tanto de modo existencialista[21].

Heidegger explica la estrecha relación de *Ser y Tiempo* con el pensamiento de su profesor Husserl todavía en términos de las categorías de la *filosofía trascendental.* Fue sólo más tarde cuando vio claro que el proyecto de una filosofía trascendental es una reliquia del pasado, que debe invalidar-

---

[20] *Sein und Zeit* (1927), 8.ª ed., Tübingen, 1957, pág. 12 *(Ser y Tiempo,* trad. por José Cobos, México, Fondo de Cultura Económica, 1982).

[21] Es particularmente instructiva en relación con esto la conferencia a la que desde entonces se puede tener acceso sobre «Die Grund-probleme der Phänomenologie» («Los problemas fundamentales de la fenomenología»), que dio Heidegger al final de su periodo de enseñanza. Heidegger se presenta aquí a sí mismo de forma más clara que en su libro como un legal continuador de la tradición de Husserl. La «Introducción» en particular contiene una radical reinterpretación de la fenomenología que sigue la dirección de la ontología. La conferencia, que está publicada como formando parte de la *Gesamtausgabe* (Frankfurt, 1975), se puede leer de forma útil como un tipo de comentario sobre los problemas discutidos en *Sein und Zeit* (traducción inglesa de A. Hofstadter, *Basic Problems of Phenomenology,* 1981).

se si la doctrina de la existencia se piensa totalmente hasta su conclusión. Sin deseo de infravalorar las dificultades de una aceptable definición de «trascendental», en Kant y en los cambios llevados a cabo por sus sucesores[22], puede decirse que en una reflexión filosófica trascendental, en sentido de una investigación sobre las condiciones de posibilidad *(quid juris)*, se opera con dos consideraciones. Una, cuyo fundamento de posibilidad se busca, se da, y la otra, que suministra satisfactoriamente este fundamento en el marco de una teoría, se especifica mediante una reflexión filosófica. Esta misma reflexión introduce, como investigación por el fundamento del punto de partida dado, una separación entre estos dos lados que se pertenecen, y es tarea de una reflexión trascendental mostrar cómo se pertenecen. Esta doble y punzante estrategia trascendental, sin embargo, que en Kant toma cuerpo con la separación de los egos empírico y trascendental es bastante inadecuada para un análisis del Dasein, propiamente entendido. El Dasein como existente y el Dasein como fundamento trascendental de la constitución del mundo no son dos cosas diferentes, sino una y la misma. Por consiguiente, sería una incomprensión de la tesis esencial tratar la reflexión trascendental como un nivel de la teoría filosófica más allá y por encima de la conducta concreta de la vida. La *mise en scène* metodológica de la reflexión fenomenológica aparece, en comparación con la concreción factual del Dasein, mucho más como una superestructura superflua, que como una filosofía que se dedique a interpretar las barreras concretas para acceder a sus tareas reales. La Fenomenología al estilo de Husserl no es suficientemente concreta. Debe sustituirse por una *hermenéutica del Dasein*, que siga las líneas de una reconstrucción inicial de la filosofía, pero alcanzando este fin no de manera aproximada simplemente sino final.

Esa era, de cualquier modo, la intención de Heidegger cuando escribió *Ser y Tiempo*. El discutido «giro» posterior de su filosofía significó el éxito que tuvo al delinear las últimas consecuencias de la visión según la cual la filosofía

[22] Cfr. mi estudio «Kant, transcendental argument and the problem of deduction», *Review of Metaphysics*, 28, 1975.

trascendental había fallado al plantear el problema en términos adecuados. La incomprensión de una separada reflexión sobre las condiciones de constitución de un mundo se reconsideró. No somos nosotros, como filósofos, quienes deberíamos discutir el problema del Ser con el Dasein; más bien, el modo total de reflexión debería ser, por así decirlo, «invertido» y el Ser mismo debería responsabilizarse de expresarse a sí mismo en el Dasein. El resultado es una forma cuasi-mítica de «reminiscencia» de Ser, que la filosofía posterior a Heidegger hace inteligible en un estilo ambiguo y difícil. Sin embargo, aún no hemos llegado a ese punto. Por el momento, la transformación del concepto de fenomenología en el de hermenéutica del Dasein debe explicarse con más detalle. La importante sección 7 de *Ser y Tiempo* es instructiva en este aspecto.

## *La Transición a la hermenéutica*

> Cuando planteamos la importante cuestión del significado del Ser, nuestra investigación se encuentra cara a cara con la cuestión fundamental de la filosofía en general. Esta cuestión debe considerarse *fenomenológicamente*. Adoptando esta postura, este tratado no se adhiere a ningún «punto de vista» o «tendencia», pues la fenomenología no es ninguna de estas dos cosas y nunca puede llegar a serlo siempre y cuando se comprenda a sí misma. La expresión «fenomenología» se refiere principalmente a un concepto de método. Connota, no el Qué substantivo de los objetos de la investigación filosófica, sino su Cómo. Cuanto más genuinamente opera un concepto de método y cuanto más comprehensivamente determina el carácter general de una ciencia como incorporada a sus principios, más enraizada está al tratar con las cosas en sí y más se aleja de lo que llamamos «destreza técnica», de la que hay muchos ejemplos incluso en las disciplinas teoréticas. El título «fenomenología» expresa entonces una máxima que puede formularse como «¡A las cosas en sí!»[23].

[23] *Sein und Zeit*, pág. 27s.

Heidegger analiza más tarde el término central en los dos componentes «fenómeno» y «logos», para practicar con ellos el tipo de etimología exhaustiva, verdaderamente violenta, de la que gusta en otros casos. Esta práctica suya ha atraído un elevado criticismo, y debe admitirse que algunas de las interpretaciones de Heidegger son en gran parte la imposición de sus propios pensamientos sobre expresiones que están históricamente bastante separadas de ellas. Por tanto, tal dilucidación en términos de la historia de un concepto es siempre útil cuando tratamos con un idioma tan cargado de viejas teorías y tan marcado por lenguas muertas tales como el Latín y el Griego como es el caso de la filosofía. Es cierto que, no debería conducir, bajo pretexto de fidelidad filológica a significados arcaicos de palabras, a proyecciones que anticipan lo que debe estrictamente hablando probarse, de forma que autores históricos se convierten de repente en los principales testigos de las aserciones del intérprete que aún necesitan de justificación.

Opuesto a la aceptada interpretación general de la palabra «fenómeno» como «apariencia», Heidegger descubre un significado subyacente, el significado original de la palabra griega *phainomenon:* aquello que se muestra a sí mismo en sí mismo, o lo manifiesto. «Logos», por otra parte, no significa simplemente «juicio» sino «manifestación» *(deloun)*[24] o aquello que se deja ver a sí mismo. Logos es, por tanto, la reacción que corresponde al fenómeno: la manifestación de lo que se muestra a sí mismo. Así entendida, la fenomenología tal y como era se somete a las cosas en sí: aquello que busca mostrarse a sí mismo desde sí mismo se descubre y se trae a la visibilidad. Si la derivación etimológica que por tanto se intenta es defendible, entonces es algo que puede no tener importancia. De todos modos, prepara el terreno para la dilucidación que la acompaña desde el principio.

> El significado metodológico de la descripción fenomenológica es *interpretación*. El logos de la fenomenología del Dasein tiene el carácter de *hermeneuein*, a través del cual la comprensión del Ser que pertenece al mismo Dasein se

[24] E. g. Aristóteles, *Metaphysics*, iv, 1003b24.

> informa del significado esencial del Ser y de las estructuras fundamentales de su propio Ser. La fenomenología del Dasein es *hermenéutica* en el sentido original de la palabra, por consiguiente denota el problema de la interpretación[25].

Por tanto, la hermenéutica recupera el sentido «filosóficamente primario» de una «analítica de la existencialidad de la existencia». El significado de hermenéutica que les es familiar a los filósofos, teólogos o juristas, según el cual es el arte de interpretar textos clásicos, sagrados o legales, parece derivarse consecuentemente de este sentido primario.

De hecho, Heidegger adoptó el nombre que se daba en la antigüedad a un canon de reglas, que había llevado una existencia marginal en aquellas disciplinas que trataban con textos, y lo modificó para acomodar sus propios propósitos. Un rol intermedio fue el de *Wilhelm Dilthey* quien desarrollando la forma antigua de hermenéutica, que, como un «*ars interpretandi*» había ocupado un tipo de postura indeterminada entre técnica y arte, la convirtió en una metodología de las ciencias históricas del hombre[26]. La contribución de Dilthey cae dentro de la disputa que tuvieron entre sí las ciencias naturales y humanas que se habían destacado a lo largo del siglo XIX. En el fondo de la disputa se hallaba el reconocimiento del paradigma del intento metódico del conocimiento que había sido definido, a lo largo de todo el periodo moderno, por las ciencias naturales exactas. Una vez que los sistemas Idealistas, especialmente el hegeliano, habían perdido credibilidad, las teorías filosóficas de la historia, la sociedad y la mente tomaron conciencia de sus deficiencias, y se hizo necesario encontrar una metodología que sirviera para algo. Esto tenía que tener en cuenta las peculiaridades de los objetos culturales y no obstante ser capaz de competir como procedimiento respetable con los métodos de las ciencias naturales. Dilthey buscó ayuda en esta situación reviviendo la noción medio olvidada de hermenéutica.

---

[25] *Sein und Zeit*, pág. 37ss.

[26] *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900), en Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. V. Göttingen, 1957 (parcialmente traducido en Connerton (ed.), *Critical Sociology*, Harmondsworth, 1976).

El tratamiento interpretativo de textos fue adoptado como modelo para la *comprensión* de la Realidad histórica como un todo[27]. Los documentos objetivos del pasado, los vestigios, monumentos, fuentes y trabajos que reflejan la vida de un periodo histórico pasado a través de objetos solidificados, tenía que revivirse interpretativamente. La interpretación hermenéutica es por tanto un acto en el que hacemos un contacto vivo con una vida que se ha hecho histórica, y en la que nosotros que venimos después nos reconocemos. Mediante la comprensión, el ciclo de vida, que redime incluso al pasado de su solidificación en simple objeto, se convierte en una circularidad total. Superar objetivamente la relación de la historia a través de una participación activa del sujeto que la comprende parece que fue para Dilthey el ideal al que había que aspirar. En este punto vio la decisiva diferencia entre las ciencias interpretativas de la vida histórica y cultural y las ciencias objetivantes de la naturaleza, aunque las anteriores no fueron de ningún modo menos «científicas» en ese aspecto. La celebrada distinción de «explicación» y «comprensión» obtuvo aquí su formulación clásica[28].

Los esfuerzos de Dilthey para defender las ciencias humanas y culturales hicieron uso del vago concepto de una «vida» omniabarcadora, dilucidado más tarde, aunque había existido siempre en sus antecesores. Desde un punto de vista sistemático, esto se corresponde con la teoría del Espíritu de Hegel, aunque Dilthey hizo grandes esfuerzos para alejarse de la metafísica hegeliana recurriendo en todo a la realidad pragmática de la experiencia directa de cada cual[29]. Collingwood defenderá más tarde un énfasis muy

---

[27] *Vid.* Dilthey, *Selected Writings* (ed. Rickman), Cambridge, 1976, partes III y IV.

[28] Cfr. R. Makkreel, *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*, Princeton, 1975, especialmente las partes I y III; también la interesante reevaluación de G. H. Von Wright, *Explanation and Understanding*, Ithaca, 1971. [Vers. esp., *Explicación y comprensión*, trad. de Luis Vega, Madrid, Alianza Editorial, 1979.] K. O. Apel, en *Die Erklaren —Verstehen— Kontroverse in Transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt, 1979, está de acuerdo con Von Wright.

[29] En su importante ensayo sobre la «Construcción del mundo histórico en las ciencias humanas», Dilthey indica *à propos* de su debate con Hegel,

similar acerca del rol de la historia en el conocimiento filosófico[30]. En lo que concierne a Dilthey, dio por sentado que la filosofía de la historia sirve a los propósitos de una metafísica que había sido completamente superada. La realidad de la historia tenía que tomarse de la dimensión del Idealismo especulativo e interesarse por la comprensión concreta de cada individuo actual. «Vida» parecía ser la palabra adecuada para definir una historia que no se oponía a la investigación científica. Sin embargo, incluso el concepto omniabarcador y generalmente accesible de vida en Dilthey permanece bastante vago.

Heidegger vio claramente la ambivalencia de la concepción de Dilthey y su total reinterpretación de la hermenéutica que llevaba implícita una polémica contra ella. La hermenéutica no es ni un cánon obsoleto de reglas, ni un método que existe junto a otros. Por el contrario, resulta ser una actitud original de la peculiar estructura del Dasein. De este impulso de algo que llamamos verdad[31] se deriva todo entrenamiento metodológico para adquirir conocimiento. El carácter esencial de la existencia humana —para construir un mundo y para comprender el Ser— impulsa a la filosofía directamente hacia la hermenéutica. La interpretación, como la forma en que el Dasein se determina totalmente, encuentra su auténtica contrapartida en una «fenomenología» correctamente comprendida, esto es, hacer manifiesto aquello que se muestra a sí mismo en sí mismo. De este modo la fenomenología hace realmente justicia a su tema por primera vez y deja atrás todas las construcciones filosóficas inventadas. Eso es lo que caracteriza la postura de Heidegger.

Excediéndose en un análisis minucioso y detallado, inicia-

«Sobre eso el lugar de la Razón universal de Hegel se toma por la vida en su totalidad, experiencia, comprensión, la continuidad histórica de la vida, el poder que hay en ello de lo irracional, surge ahí el problema de cómo es posible una ciencia de la historia. Para Hegel, el problema no existió» (*Gesammelte Schriften*, vol. VII, Göttingen, 1958, pág. 151). [*Obras completas*, México, Fondo de Cultura Económica.]

[30] R. G. Collingwood, *An autobiography* (1939), capítulos 7-10 (nueva edición, Oxford, 1978, con un prólogo de Stephen Toulmin).

[31] *Vid.* el penetrante estudio *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* de E. Tugendhat, Berlín, 1967.

do por la filosofía de la existencia, *Ser y Tiempo* defiende la tesis de que todo gira sobre la hermenéutica de la existencia. Heidegger despliega toda su habilidad creativa mediante el lenguaje para llegar a nuevas visiones opuestas a los clichés de la terminología técnica y la pálida jerga del lenguaje cotidiano. Su estilo idiosincrásico ha sido el principal obstáculo para comprender a Heidegger en otros países. Sus neologismos extremadamente inusuales han sido comparados, no injustamente, con el rudo uso que Aristóteles hacía del lenguaje, cuyas vigorosas acuñaciones tales como *to ti en einai*, han debido de tener también una fuerte resonancia en los sensibles oídos de los Atenienses.

Heidegger denomina por tanto «Estar en el mundo» a la condición fundamental del Dasein que busca dilucidar y con esto quiere decir una relación viva con el ambiente concreto que en cualquier tiempo dado es inderivable y es anterior a todas las distinciones de sujeto y objeto. Estar en el mundo es el modo como se actualiza el Dasein. Conlleva en sí el horizonte de un mundo ya proyectado que hace sencillamente las cosas. Todo lo que nos encontramos aparece dentro de un contexto de significado, relevante a nuestra acción y accesible sin problemas. Al ser el mundo-proyecto un modo de actualización del Dasein, y al peligrar la existencia del Ser del Dasein, la determinación total del Dasein se caracteriza por su «cautela».

El uso de esta expresión nos indica que el Dasein habita anticipadamente en el mundo de las cosas y de los hechos que le son relevantes. El mundo-proyecto avanza siempre hacia adelante, esto es, ocurre en la dimensión del tiempo que está abierto al futuro. Al existir, el ser humano está gobernado por lo que se encuentra más allá en el espacio abierto de su posibilidad-Dasein, y está al mismo tiempo encadenado al pasado en el sentido de las condiciones contingentes de su existencia factual en cualquier momento dado. La duración temporal pertenece a las características esenciales originales de la existencia. En un análisis definitivo, el Dasein temporalmente existente debe considerarse como histórico. El terreno para estos análisis de la estructura fundamental de la existencia fue preparado por los esenciales intereses sistemáticos de la filosofía de Heidegger,

que intentaba combinar la *antigua investigación ontológica del Ser con una teoría del tiempo.*

Haré primero una pausa en cuanto a considerar esta alusión con fines sistemáticos. Los futuros historiadores de la filosofía considerarán seguramente la postura de Heidegger respecto al pensamiento Europeo mediante esta original conexión de la ontología y la filosofía de la historia[32]. Las *Obras Completas* que han ido apareciendo durante algunos años[33] ayudarán a elevar definitivamente a Heidegger al Panteón. El estudio de la filosofía de Heidegger —sus comienzos como filosofía de la existencia y filosofía trascendental, sus expresiones posteriores, y la unidad de ambas— mantuvo al mundo académico Germano productivamente ocupado por los años 40 y 50. Los filósofos no sólo produjeron algunas agudas interpretaciones y otras no tan agudas y, por desgracia, un número de imitaciones de segunda mano, sino que existía también una moda por las adaptaciones en algunas disciplinas vecinas. La necesidad que se sentía en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial de una vuelta segura a los grandes maestros otorgó a Heidegger el estatus de figura central. En los países latinos, la popularidad de Heidegger fue más duradera[34], mientras que la filosofía anglo-sajona se resistió al «teutonismo» del mensaje existencial[35].

Por los años 60, la vacuidad del negligente culto a Heidegger se hizo intolerable: la crítica de la ideología de inspiración marxista particularmente dio una vigorosa sacudida[36] a la estatua del ídolo. Para ser justos, debe añadirse que ningún filósofo es responsable de los defectos de sus

[32] Cfr. W. Marx, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961 (traducción inglesa de Kisiel y Greene, Evanston, 1971).

[33] Frankfurt, 1975.

[34] Puede conjeturarse incluso que la escuela estructuralista que ha dominado desde los 60 representa, al menos en Francia, una reacción contra el largo predominio del existencialismo de post-guerra. Visto desde este punto de vista, Althusser está indirectamente respondiendo a Sartre.

[35] Cfr. la temprana revisión de *Ser y Tiempo* de Gilbert Ryle (Mind, 38, 1929), con su mezcla de comprensión y hastío.

[36] De especial influencia fue el *Jargon der Eigentlichkeit, zur deutschen Ideologie*, Frankfurt, 1964 (traducido por K. Tarnow y F. Will, *Jargon of Authenticity*, Londres, 1973).

seguidores. Además, toda escuela tiende a estancarse —esto es verdad del marxismo y también de la filosofía analítica. Como Heidegger no es realmente nuestro tema, quizás se nos permita pasarlo por alto en este aspecto. Esto nos llevará al punto en el que las críticas de Heidegger a la fenomenología husserliana recibieron una nueva y pertinente respuesta.

## *Crisis y mundo-vida*

El documento es la gran obra *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, en la que Husserl trabajó constantemente en los últimos años de su vida hasta su muerte en 1938. Por dificultades políticas, sólo pudieron aparecer partes de ella en el extranjero, siendo en la edición[37] definitiva, publicada en 1954 como parte de las obras completas, donde se corrigió realmente por primera vez la interpretación procedente de la fenomenología. Desde entonces el debate entre intérpretes ha tratado la cuestión de si el trabajo tardío de Husserl es una desviación de sus propios comienzos o la última presentación, segura contra todas las incomprensiones, de sus auténticas e incambiables intenciones. Creo que se trata simplemente de una cuestión para la persona ortodoxa, y de importancia secundaria, pues es imposible pasar por alto el hecho de que en este último tratado Husserl respondió realmente a su alumno y desafiador Heidegger[38].

El tema de una *crisis de la ciencia moderna* implica un gran interés por una corriente del pensamiento contemporáneo que se ha hecho escéptica a partir del optimismo positivista de la idea de progreso. La filosofía debe olvidar su ciega confianza en este modelo por el que estuvo fascinada en una ocasión. Husserl indicó por el año 1935, recordando sus

[37] *Husserliana*, vol. VI, La Haya, 1954 (traducción inglesa, Evanston, 1970).

[38] Por ejemplo, las notas sobre *The Crisis of European Sciences (Husserliana*, vol. VI); cfr. también el ensayo retrospectivo de H. G. Gadamer, «Die phänomenologische Bewegung», *Philosophische Rundschau*, 11, 1963 (traducido en *Philosophical Hermeneutics* (ed. Linge), Berkerley, 1976).

propios y tempranos eslóganes optimistas: «La filosofía como ciencia, tan seria, rigurosa, una ciencia en verdad apodícticamente rigurosa, es un sueño del que hemos despertado ahora»[39]. Deben hacerse demandas éticas sobre las ciencias, que resolutivamente hemos distanciado de la vida e intereses de los seres humanos. La conexión de la actividad científica con la esfera pragmática anterior de la vida debe establecerse conscientemente. Una primera sección del libro trata de los estudios de la historia de la ciencia, sobre Galileo, Descartes, el racionalismo y el empirismo. El objetivo de este recordatorio sobre el desarrollo histórico del ideal moderno de ciencia es dilucidar sus orígenes y de formación en el curso de la historia.

Todos estos problemas los discute completamente Husserl, pero no es aquí donde se encuentra su originalidad. Comparte esta opinión con muchos de los críticos culturales del periodo de entreguerra. Cuando desarrolla el concepto de «mundo-vida» como fundamentación real de la ciencia, no apela simplemente a estas observaciones históricas. Responde a la hermenéutica del Dasein de Heidegger, para mostrar que lo que allí se analiza puede muy bien encajar en el marco de la fenomenología —ese es al que, correctamente entendido, pertenece en verdad. La extensión de la fenomenología trascendental al área del mundo-vida establece pues una continuidad de la filosofía de Husserl frente a los ataques existencialistas.

La visión principal de Husserl se define en la tesis siguiente: el *mundo-vida* es la olvidada fundamentación de significado para la ciencia[40]. En el concepto de un «mundo-vida», Husserl encontró un término comprensible listo para aquellos constituyentes cotidianos de la realidad en los que confía todo el mundo, y con los que tratamos incluso antes de aceptar teorías o reflexionar filosóficamente. El mundo-vida abarca todas aquellas orientaciones que se dan por sentado y que se han practicado desde un momento temprano. En nuestra vida práctica, hablando simple o complejamente, nos movemos en un mundo que nos es familiar por la

[39] *Crisis of European Sciences (Husserliana*, vol. VI), pág. 508.
[40] *Ibíd.*, págs. 48 y ss. (§§ 9, h).

costumbre, marcado por situaciones, interpretado a la luz de intereses y experimentado en contacto activo. Las teorías filosóficas han descuidado o paliado siempre esta esfera en la que nos sentimos totalmente en casa y sin problemas. El reino de las cosas más cotidianas parecía ser un tema que no merecía la pena reflexionarse seriamente. ¿Qué más había que descubrir aquí, donde todo era familiar hasta el punto del aburrimiento y donde la conducta era una rutina?

De hecho, el interés de Husserl por el mundo-vida no fue de su agrado. Sociólogos y psicólogos pueden encontrar en él un campo de investigación. La filosofía se interesa mucho más por el problema de las ciencias que conscientemente se salen del conocimiento cotidiano para obtener así un conocimiento más preciso y completo de la realidad y que, sin embargo, se apoyan sobre fundamentos del mundo-vida. Sin una orientación previa en el mundo-vida no sería posible ninguna ciencia. La *antítesis* que existía entre vida y ciencia y que la opinión general ha creído durante mucho tiempo es meramente aparente. La ciencia no emerge de la nada; no debe sus estándares de conocimiento más exactos a ninguna inspiración de razón más elevada y no trata con una segunda realidad al margen en la que hemos confiado durante mucho tiempo. La actividad específica de la ciencia tiene sus orígenes en el mundo-vida, pues sin el conocimiento ahí disponible de nuestras relaciones con la realidad no podrían darse ni especialización ni perfección metodológica.

Los *pragmatistas* americanos, de los que Husserl obviamente apenas sabía algo[41], se habían referido hacía ya mucho tiempo a la conexión que había entre la investigación y las necesidades prácticas. La investigación debe entenderse, según el título de uno de los libros de Dewey, como «La Búsqueda de la Certeza». Las necesidades de la vida y del flujo ininterrumpido de la actividad necesitan de una precisión y certeza no suministradas por la experiencia común. Donde aparezcan problemas que obstaculicen nuestro progreso, donde haya dudas que no nos permitan des-

[41] Con la posible excepción de los *Principles of Psychology* de William James.

cansar, pero que interfieran con la confianza prácticamente necesaria del curso de los acontecimientos, ahí es donde surge la investigación científica. La institución autónoma, elevada y compleja en la que se ha convertido la ciencia en las sociedades económicas y técnicamente avanzadas, no debe dejarse engañar por estos orígenes. A través de la reflexión sobre los orígenes prácticos de la ciencia, los pragmatistas, como es bien sabido, obtuvieron un correctivo contra una teoría del conocimiento que había sido elevada a las alturas especulativas. Al mismo tiempo, de aquí se desarrolló el ideal pedagógico que defendía que el aprendizaje debía conectarse firmemente con los efectos prácticos y concretos.

Las investigaciones filosóficas de Husserl procedieron, claro está, en una dirección diferente. Él vio que en el proceso de aumento de autonomía de la ciencia había un desarrollo histórico que, con cierta necesidad interior, permitió que se descuidase la fundamentación del significado en el mundo-vida, hasta que las ciencias Europeas, al principio tan triunfales en su avance, cayesen en una crisis que urgentemente necesitó de clarificación filosófica.

La ciencia totalmente desarrollada ha pagado el precio por suprimir el mundo-vida anterior. Este conectado conjunto de problemas, desplegado históricamente de forma gradual, hace de la razón un esfuerzo necesario, de un tipo tal que la reflexión fenomenológica parece capaz de realizar por sí sola. Ya que las lecciones del pragmatismo son esencialmente significativas para sujetar la teoría a la práctica, la doctrina del mundo-vida de Husserl sirve en último término al propósito de una teoría filosófica pura que, por su comprehensiva fundamentación, incluya también el aspecto olvidado de la práctica[42].

Desde el punto de vista del método[43], Husserl procede tomando como punto de partida la observación de la crisis,

[42] Jürgen Habermas tenía razón a este respecto en su conferencia inaugural en Frankfurt en 1965, al describir el análisis de Husserl del mundo-vida en su conexión con el ideal tradicional de «Theoria» («Erkenntnis und Interesse», traducido en el Apéndice de *Knowledge and Human Interest* (2.ª ed., Londres, 1978).

[43] *Crisis of European Sciencies*, cfr. especialmente §§ 9, 1, 15.

expresada tanto en el gran debate sobre los fundamentos de la física y la matemática a principios del siglo XX como en la evidente «pérdida de significado humano» de la ciencia. La ciencia hace que tomemos primero conciencia de las «presuposiciones» incuestionadas sobre las que descansa la validez de la ciencia. Las presuposiciones que caracterizan el mundo científico de representación se comprendieron por primera vez en la retrospectiva histórica que abrió la génesis del ideal de una ciencia matematizada en el mundo moderno. El descubrimiento de estas presuposiciones dogmáticas en el curso del examen histórico hizo posible ver el mundo-vida universal como dado originalmente.

Esto representa el marco[44] último según el cual es posible explicar lo que constituye la ciencia. También hace posible interpretar de forma inmediata el interés que se centra sobre la investigación especializada en la pura teoría como forma particular de conducta práctica. Por tanto, es el mundo-vida el que produce esa confianza de las técnicas y procedimientos adecuados, que como en el caso de la inducción por ejemplo, se explotan y mejoran por la ciencia en desarrollo. El mundo-vida acarrea sobre todo una familiaridad con los objetos dados en una intuición concreta, que se convierten por medio de la investigación, y a través de la idealización matemática, en objetos de una investigación exacta.

La experiencia en el mundo-vida corresponde por tanto a la vieja convicción de Husserl de la prioridad de la intuición como fuente de auto-evidencia inmediata; pero no construye directamente por más tiempo sobre esa base particular una teoría pura con pretensiones de un estatus estrictamente científico. Como Heidegger, piensa en términos de una alternancia históricamente desarrollada entre descubrimiento y ocultación[45]; el hecho de que la ciencia objetivamente se derive de la apertura original del mundo significa

[44] *Ibíd.*, por ejemplo, §§ 28; 34, d, e, f.

[45] Sobre la característicamente vaga concepción de la historia que se desarrolló en la obra tardía de Husserl y que contrasta con las intenciones iniciales de una fenomenología metódica, cfr. P. Ricoeur, «Husserl et le sens de l'histoire», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54, 1949.

al mismo tiempo que estos orígenes están inevitablemente disfrazados. Cuanto más ocupan las ciencias el primer plano, más inevitable es que sus orígenes en el mundo-vida, sin los cuales no existiría, puedan olvidarse.

*Problemas sin resolver*

La filosofía de Heidegger buscaba responder a la alternancia que existía entre el descubrimiento del mundo y la ocultación de su fundamento (que en su lenguaje corresponde a la «diferencia ontológica» de Ser y seres) adoptando la estrategia de la «ad-vertencia». Si un contexto pre-objetivo de significado es necesario para que los seres salgan a nuestro encuentro, entonces toda la situación, comenzando por el origen primario del significado, debe ser tema de reflexión. De otro modo, esta presuposición caería en descuido en favor de la presencia aparentemente sin problemas de los objetos a la luz de los métodos científicos. Husserl no sigue esta ruta hacia la ontología. Se aferra rápido al modelo de la *filosofía trascendental.* Esto le lleva, sin embargo, a dificultades considerables, que la extensa literatura secundaria acrítica sobre el pensamiento tardío de Husserl ha considerado apenas.

Husserl escribe:

> Utilizo la palabra «trascendental» en un amplio sentido por el motivo original que, a través de Descartes, es la fuente del significado de todas las filosofías modernas y que busca, por así decirlo, llegar a sí mismo en todas ellas y alcanzar la forma pura y genuina de los problemas y la operación sistemática. Es el motivo de investigación de la fuente última de todas las formaciones cognitivas de la propia reflexión de quien se conoce a sí mismo y a su vida cognitiva, en la que todas las estructuras científicas que para él son buenas adquieren existencia de forma significativa, se preservan como adquisiones y han estado y están libres a su disposición[46].



[46] *Crisis of European Sciences*, §§ 26.

La reflexión meditativa radical del ego concreto, de acuerdo con el modelo de Descartes, se supone que debe guiar a quien conoce, al igual que a su vida cognitiva, como fuente de todas las ciencias y sus resultados. La conexión sujeto-objeto sigue sin aclarar. Es cierto que puede apelarse al ego sólo como ego-viviente. Pero su «vida cognitiva», esto es, su actividad como sujeto cognoscente, coincide con aquello tan poco como los contenidos y estructuras que son objetos de su conocimiento científico. Hay igualmente poca coincidencia entre la actividad del conocer y la conducta naif existente en el mundo-vida que nos es familiar. Lo que peligra aquí es la conexión íntima entre el ego concreto y su mundo-vida.

Obviamente, la preocupación de Husserl es eliminar el *dualismo* tradicional de sujeto y mundo (en terminología Cartesiana, *res cogitans* y *res extensa)* y al mismo tiempo reconciliar la correspondiente diferencia entre los egos trascendental y empírico. Sobre este punto, las pretensiones de la filosofía trascendental deben lógicamente zozobrar. La identidad del ego reflexionante y el tema de reflexión es una condición fundamental de todos los argumentos trascendentales, desde el «*ego cogito me cogitare*» de Descartes hasta «El 'Yo pienso' que debe poder acompañar todas mis representaciones» de Kant. En ese trascendentalismo la reflexión se refiere a sí misma, no a las relaciones del mundo del conocedor y aquel que vive de forma naif en el mundo. Por consiguiente, debe mostrarse primero de forma general, mediante un argumento definitivo que proceda paso a paso, por qué la referencia que se hace sobre la auto-conciencia expresa algo acerca de su relación con el mundo externo. La simple meditación por medio de la cual una conciencia concreta se vuelve hacia sí misma a modo del *ego cogito* cartesiano no tiene, en sí misma, ningún valor para esta tarea.

Se necesitaban argumentos bastante diferentes, basados precisamente en el carácter auto-reflexivo de la conciencia, pero de tal clase que nos lleven fuera de la pura *interioridad.* Con este fin, Descartes empleó un argumento sobre la existencia de Dios, en virtud del cual la presencia de la idea de Dios en la conciencia reconstruía el puente con el mundo

exterior por medio de aquella entidad metafísica cuya idea absoluta incluía necesariamente la existencia y excluía el engaño. Kant apeló, con esta misma intención, al polémico procedimiento de la Deducción a partir de un principio supremo de síntesis, a fin de establecer la legitimidad de la relación del sujeto, que se conoce a sí mismo, con el mundo de los objetos que conoce. La esperanza de Husserl de evitar estas antiguas y problemáticas complicaciones denominando errores a las soluciones tradicionales y reemplazándolas por ingeniosas simplificaciones no condujo al resultado deseado. Husserl simplifica excesivamente el problema de la filosofía trascendental hasta tal punto que la conexión que hay dentro del mundo-vida entre sujeto y objeto permanece sin fundamento.

En cierto aspecto, sin embargo, Husserl tiene que enfrentarse con este problema, por tanto permite que el mundo-vida se constituya *anónimamente*[47]. El mundo-vida es en una forma esencialmente indeterminada un fenómeno intersubjetivo. Soporta la práctica de todos nosotros y es el horizonte de comprensión de cada cual, pues está colectivamente constituido por grupos y sociedades en momentos diferentes. En él se preservan las influencias de la tradición y las generaciones pasadas, que no pueden referirse por más tiempo a temas claramente definidos. La absoluta validez comprehensiva del mundo-vida hace necesario que el trabajo de constitución deba ser anónimo. Cualquiera puede entrar en el marco del mundo-vida, pues nadie lo ha creado exclusivamente. El carácter de subjetividad de la comunidad que sustenta el mundo-vida debe permanecer por tanto indeterminado.

Atribuir responsabilidad a un ego, a un grupo-ego o a una sociedad o raza que ha formado una identidad consciente destruiría el carácter no-derivado y original del mundo-vida. Habría entonces, ante el mundo-vida en el que nos encontramos, un principio aún más original al que podría reducirse el mundo-vida. Husserl, en verdad, tiende a postular esto al final de su obra, pero se enreda en insolubles paradojas. El anonimato del mundo-vida no puede alcanzar-

[47] *Ibíd.*, §§ 49, 54.

se si se piensa en un punto último de subjetividad colectiva. El acto de reflexión trascendental surge contra ello, pero surge estrictamente en un vacío. Ya que no puede decirse quién constituyó el mundo-vida, no se puede distinguir quién está reflexionándolo trascendentalmente.

Otro problema, aún no aclarado, de la vieja concepción fenomenológica es, sin embargo, más fácil de dilucidar. Un especial enigma[48] fue presentado anteriormente mediante el paso dado de la actitud naif de la vida natural sobre las presuposiciones de la *doxa* a la *epoché* fenomenológica, que impide cualquier situación de significado, y a la reducción, que considera lo que se significa intencionalmente en términos de su contenido eidético. La vida naif en el mundo no tiene ningún motivo de reflexión fenomenológica. Esta última sin embargo, una vez comenzada, no puede dar retrospectivamente razones significativas del por qué ha comenzado, pues para esto tendría que suspenderse de nuevo a sí misma. ¿Qué es entonces lo que suministra el *impetus* para que surja la cuestión fenomenológica? De hecho, Husserl no supo responder a la cuestión del por qué y cómo se llega a la filosofía. De cualquier modo, el referirse constantemente a modelos que van desde Descartes a Kant se da sólo entre filósofos profesionales. La Fenomenología, sin embargo, que se enorgullece de hacer énfasis sobre las raíces concretas de su actividad en la vida práctica, no debe apelar a las Escuelas.

Heidegger estaba bien al tanto del problema y buscó un motivo para la reflexión anterior a toda reflexión que se basara en *experiencias existenciales*. Tenía en mente la anticipación que se alcanza y se siente profundamente de la muerte en raros momentos de la vida —la muerte como caída total e irreversible— fuera del mundo en el que se ha vivido inconscientemente. La confrontación existencial con la «nada» conduce bruscamente al mundo como totalidad y por consiguiente a la conciencia. El Dasein está dramática-

---

[48] De esto ya se dio cuenta el discípulo de Husserl E. Fink en una defensa de su maestro («Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik», *Kant-Studien*, 38, 1933, especialmente páginas 246 y ss.; ahora en *Phänomenologische Studien*, La Haya, 1966).

mente arrancado de los desgastados mecanismos de la vida cotidiana, para la que el mundo y las cosas parecen enteramente algo normal, y dirigido hacia la comprensión de su existencia. La Teología de la individualidad de Kierkegaard fue evidentemente la partera de esta inusual forma de *protreptica* filosófica. La solemnidad del encuentro con la nada, que halló confirmación en las catástrofes históricas reales, no fue ni una mínima contribución a la atracción del existencialismo más allá del estrecho círculo de los filósofos. De este modo se alcanzó durante un tiempo un mayor público por medio de la literatura y el drama de la era de postguerra (Camus, Sartre, Beckett). ¿Pero qué tiene que ofrecer en su lugar la fenomenología?

La respuesta tardía de Husserl a la cuestión sobre el motivo de una reflexión filosófica es, por contraste, nada existencial sino mucho más *histórica*. La experiencia histórica de la crisis de la ciencia produce la conexión, que al principio se mantuvo abierta, entre una postura naif pre-filosófica y la entrada de métodos filosóficos en el sentido de la fenomenología. Por una parte, la certeza del mundo-vida original no sigue inalterable por más tiempo a causa de la crisis de la ciencia. La pérdida de significado y la falta de dirección de la empresa científica, por otra parte, traen inevitablemente a la mente los olvidados fundamentos que se tienen en el mundo-vida. El proceso histórico incita a la reflexión filosófica. La respuesta posterior de Husserl al problema, esto es cómo y por qué filosofan los seres humanos del mundo contemporáneo, se adoptó posteriormente por la hermenéutica de Gadamer.

## *Consecuencias en la ciencia social y en la lógica*

La riqueza que tiene el concepto de un mundo-vida para otras disciplinas es muy evidente. La metodología de las *ciencias sociales* se ha beneficiado particularmente de esto. Sobre este punto deberíamos mencionar el nombre de un marginado, en principio en desacuerdo con los sociólogos profesionales, pero que ha promocionado la aplicación de la fenomenología de Husserl en la investigación de los fenó-

menos sociales con un éxito que ha ido en aumento hasta la actualidad. El reconocimiento se debe a *Alfred Schütz*, quien, además de ejercer su profesión como banquero en Viena, se familiarizó de una forma más o menos autónoma con el modo fenomenológico de pensamiento y comenzó a ser punto de atención en 1932 con su libro *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Aunque por aquel tiempo la *Crisis* de Husserl no se había publicado aún, Schütz, con una gran imaginación comprensiva, mostró que los métodos fenomenológicos eran aplicables al campo social. Más tarde fue capaz de trabajar sin ningún tipo de transición con el concepto maduro del mundo-vida de Husserl[49]. A causa de la apasionante continuidad del pensamiento de Schütz, parece aceptable que concentremos nuestra mirada de manera exclusiva en un libro anterior, especialmente porque su influencia sólo comenzó a sentirse después de la guerra.

El título del primer libro de Schütz está obviamente formulado en reacción a *Der Logische Aufbau der Welt* de Carnap, que se consideraba como la obra principal del positivismo del Círculo de Viena y mostró un énfasis exagerado sobre las ciencias naturales. La concepción del problema, sin embargo, se originó del proyecto de *Max Weber* de una sociología[50] interpretativa cuya problemática fundamentación en una categoría de «acción» intentó superar Schütz usando métodos fenomenológicos. Durante los años de emigración en América, Schütz entabló un debate con Talcott Parsons, otro discípulo de Weber, quien había desarrollado posteriormente el acercamiento de Weber en dirección a los sistemas de teorías funcionalistas y convirtiéndose así en el fundador de una escuela de sociólogos que sobresalió durante un largo tiempo. La ocasión fue una revisión que hizo Schütz de la primera obra pionera de Parson «*The Structure of Social Action*» (1937), rechazando

---

[49] *Collected Papers*, vols. I-III, La Haya, 1962-6; A. Schütz y T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt, 1975.

[50] Cfr. la traducción de los relevantes escritos de Weber, *Methodology of the Social Sciencies*, Glencoe, 1949; más reciente, W. G. Runciman (ed.), *Weber, Selections in Translation*, Cambridge, 1978.

los elementos positivistas contenidos en ella. La voluminosa correspondencia que se originó es un documento de incomprensión[51] mutua.

Sólo al final de su vida aumentó la influencia de Schütz gracias a su actividad como profesor en la Nueva Escuela de Investigación Social de Nueva York, desde donde esparcieron sus alumnos el nuevo mensaje de una ciencia social fenomenológicamente enriquecida[52]. Bajo el monstruoso título de «Etnometodología»[53], la influencia de Schütz había regresado entretanto al Continente.

Schütz se basa principalmente en la definición clásica de Weber de la acción como conducta «cuando y hasta que el agente o agentes la consideren como *subjetivamente significativa*.» Con esto comienza Weber su «Doctrina de Categorías Sociológicas» que al comienzo de su gran obra *Economy and Society* indica las clasificaciones conceptuales más generales bajo las que se apoya una ciencia de lo social. La sociología necesita un marco metodológico en el que establecer sus objetos y procedimientos. Como la ciencia tiene que ver con la realidad social, y esta realidad específica se construye a partir de acciones, el conocimiento teorético debe ajustarse a este estado específico de cosas. Si las acciones se consideran como subjetivamente significativas, es importante comprender el significado para poder dar una explicación científica de la acción. De este modo la sociología se establece como una ciencia «interpretativa». Weber debe tanto el concepto de significado como el de entendimiento a la controversia neo-kantiana entre las ciencias naturales y culturales. En un libro de gran influencia, Heinrich Rickert había delimitado los «límites de la formación-concepto de la ciencia natural»[54] precisamente en el punto donde los acontecimientos individuales no se incluyen bajo leyes generales

[51] *The Schütz-Parsons Correspondence* (ed. R. Grathoff), Evanston (traducción alemana de W. Sprondel, Frankfurt, 1977).

[52] P. Berger y T. Luckmann, *The Social Construction of Knowledge, A treatise in the Sociology of Knowledge*, Nueva York, 1966; T. Luckmann (ed.), *Phenomenology and Sociology*, Nueva York, 1978.

[53] Cfr. H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Nueva York, 1967.

[54] *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1902); para Weber, véase el prólogo a la 3.ª ed., 1921, pág. xix.

sino que se aprehenden en su inequívoca individualidad y particularidad. Rickert denominó esto como la comprensión del significado y Weber le siguió de forma no totalmente precisa.

Los orígenes de este concepto del significado deben verse en un debate sobre metodología, que generalmente se centra en la cuestión de la formación-de-la-ley *versus* la representación individualizadora (nomotética-ideográfica), para evaluar completamente el rechazo de Schütz. Este insiste enfáticamente en el origen *social* del significado, que no pertenece como una categoría epistemológica a un debate abstracto sobre el método si no que surge del mundo-vida común. Schütz critica a Weber basándose en que la asociación hecha por un agente de un significado subjetivo con su conducta, de la que habla Weber, permanece obscura pues la investigación se concentra en el individuo aislado. La conclusión que debe sacarse, sin embargo, es que toda acción está siempre incluida en el mundo-vida social anterior. El mundo vida no es la suma de los significados individuales de los agentes, sino que se estratifica en muchos niveles y se estructura de manera compleja a partir de los logros colectivos establecidos del significado.

Dentro del entorno social nos movemos con gran seguridad en el marco del entendimiento cotidiano. La consideración consciente de un significado de acción subjetiva, que Weber dio por sentado, se origina primero de un acto de atención específico de reflexión fenomenológica dentro de la vida práctica que se mueve constantemente hacia adelante. El establecimiento social del significado forma así las bases de la acción, de donde el sujeto extrae principalmente su «significado» a través de la alteración de la actitud natural de comprensión inmediata por medio de un acto especial de reflexión. De hecho, en manos de Schütz, en el ejemplo de la definición de la acción de Weber, la fenomenología de Husserl muestra su utilidad para la ciencia social. De forma similar, Peter Winch hizo más tarde un fructuoso uso de la concepción del juego del lenguaje de Wittgenstein aplicada a la definición de Weber[55].

[55] *The Idea of a Social Sciencie*, Londres, 1958.

Se puede mencionar el ejemplo de otro marginado. *Hans Lipps*, uno de los alumnos más antiguos de Husserl, que mataron en la Segunda Guerra Mundial, al contrario que Schütz no obtuvo gran éxito con su *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*[56]. En ella pueden verse los comienzos, a pesar de que utiliza una terminología que suena como pasada de moda, de una contribución potencial a la discusión contemporánea sobre los actos de habla. Siguiendo la obra de J. L. Austin, quien después de todo describió en alguna ocasión su proyecto como una «fenomenología lingüística»[57], pueden ponerse al día los toscos intentos tempranos de Lips. El punto de partida común es la interpretación de la lógica concebida tradicionalmente como la investigación de las formas de las proposiciones, en el contexto de las acciones.

El libro de Lipps comienza con una cita de Aristóteles, que, al igual que los intentos de Heidegger para ver más allá de la superficie tradicional del significado, debe tratarse con más profundidad.

ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός.'

> Trendelenburg lo traduce como, «Todo discurso tiene la función de nombrar». El significado propio de *semanein* no se incluye de forma correcta en esta traducción. Por tanto, significa lo siguiente: indicar algo a alguien en el sentido de que puede incluso significar el «darle una orden». Los signos tienen en general la función de hacer que alguien reconozca algo.

Lipps tiene razón al dudar de la concepción tradicional de la función «semántica» del lenguaje como si fuera tema de una aserción puramente constatativa.

De hecho Aristóteles en el texto citado[58] sitúa *semanein* en el sentido de «llegar a reconocer», en un marco más amplio, que se extiende más allá de las aserciones apofánticas. La

[56] Frankfurt (1938). Una edición de las obras de Lipps ha aparecido desde entonces (Frankfurt, 1976).

[57] «A Plea for excuses», en *Philosophical Papers*, Oxford, 1961, pág. 130.

[58] *De Interpretatione*, 17a1. [Vers. esp. bilingüe, *Peri hermeneias. De interpretatiore*, Valencia, Cuadernos Teorema, 1980.]

función de referir del lenguaje se apoya en un consenso que tiene en último término un origen social. Cubre también expresiones tales como peticiones, que no tienen ningún contenido de verdad como las aserciones. Claro está, Aristóteles limita su investigación a la lógica de las proposiciones asertóricas, pues los demás fenómenos lingüísticos pertenecen más bien a la retórica o a la poética. En los comienzos históricos de la lógica proposicional, por tanto, puede encontrarse un conocimiento de gran alcance acerca del significado de «indicar» o «llegar a reconocer», que incluye las situaciones de acción intersubjetivas, de varias clases, pero que había de limitarse, con el desarrollo de las Escuelas, a la única-dimensionalidad de las aserciones que tuvieron una carga de verdad.

Lipps añade a estas observaciones sobre Aristóteles sus propias reflexiones sobre la incorporación de la lógica a la dimensión comprensiva de la existencia. *La Hermenéutica*, como aquello que originalmente prepara el mundo a un Dasein existente, proporciona la pista para esta teoría de la lógica. Los juicios que admiten la determinación como verdadera o falsa deben hacer referencia a los actos significativos en el contexto intersubjetivo. Pertenecen, por así decirlo, a situaciones que se muestran primero a la luz de orientaciones prácticas del Dasein como situaciones en su particularidad. Además, los actos de habla se dirigen básicamente siempre a un interlocutor en el discurso, a quien se le significa algo, incluso cuando parecen enunciados de hechos neutrales. La lógica formal en un sentido consuetudinario representa por tanto, un producto de abstracción artificial, en la que se lleva a cabo el contexto de encuentro intersubjetivo y la situación designada por la acción y la decisión.

Lipps está reconocido como uno de los primeros en intentar, en nombre de una concepción *filosófica* de la lógica, poner fin a esta antigua práctica de reducirla a fórmulas técnicas. Las visiones con las que tropezó en el proceso ya no son generalmente suficientes para las refinadas distinciones de la teoría del acto de habla más reciente. La tendencia que él inició fue, sin embargo, más prometedora en sus resultados que la fundamentación fenomenológica de la lógica formal que su profesor Husserl había tenido en

mente. En su *Formale und Transzendentale Logik* (1929)[59] e incluso en obra póstuma publicada *Erfahrung und Erteil*[60], Husserl da por sentadas las estructuras del juicio reconocidas por la lógica clásica como hizo Kant en su proyecto de fundamentación trascendental. Mientras Kant desarrolla la tabla de juicios sin más dificultad en una tabla de categorías[61], Husserl atribuye sencillamente las formas del juicio a las intuiciones fenomenológicas apropiadas.

En contraste, Lipps, comenzando desde la fenomenología clásica, lucha por un cambio radical en el punto de vista, la interpretación de juzgar y concluir como una *acción*. La filosofía analítica, después de todo, ha estado acostumbrada también durante mucho tiempo a alejarse de un concepto puramente lógico de un lenguaje ideal y a considerar los juegos del lenguaje, con Wittgenstein, como una «forma de vida». En el caso de Lipps, el análisis heideggeriano de la existencia le permitió abrir los ojos a una clasificación más amplia de lo lógico. «Las así denominadas "divisiones" de la filosofía tales como la lógica y la epistemología se establecen siempre en las fronteras de otras áreas. La filosofía no debe dividirse en tales compartimentos. Investiga en el ser humano; sólo los campos de trabajo son diferentes»[62]. La asociación de lenguaje y forma de vida, o en otras palabras, la superación de divisiones profundamente enraizadas entre la lógica y la pragmática, pertenecen a la herencia de la hermenéutica.

En décadas recientes, *la hermenéutica* se ha convertido más y más en la palabra clave de las discusiones filosóficas más variadas. Parece como si la hermenéutica crease conexiones de cruce entre problemas de origen diferente. En estudios de lingüística y sociología, en historia y literatura, en teología, jurisprudencia y estética, y finalmente en la teoría general de la ciencia, las perspectivas hermenéuticas se han

---

[59] Traducido por D. Cairus, La Haya, 1969.

[60] Editado por L. Landgrebe, Hamburgo, 1948 (traducido por Churchill y Ameriks, Londres, 1973).

[61] *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Ediciones Alfaguara, 1978. A67ss., y 79s.

[62] *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt, 1968, pág. 52.

tenido en cuenta con éxito. De este modo, la *pretensión filosófica tradicional de universalidad* se renueva bajo otro nombre y frente a una alterada situación de la ciencia. Los escépticos han sugerido que la hermenéutica tiene tanto éxito sólo porque su tema es tan indefinido y su modo de proceder indebidamente flexible. Consideremos con más detalle la legitimidad de las pretensiones o la justificación para el escepticismo.

Ya se ha mencionado que la nueva hermenéutica filosófica toma una antigua y medio olvidada disciplina que pertenece a aquellos temas que tienen que ver con textos significativos. El «*ars interpretandi*» hermenéutico se pone siempre en funcionamiento en los casos donde, por ejemplo en teología, en jurisprudencia o en el estudio filológico de autores clásicos, se trata de interpretar un texto de especial valor o forma adecuada o bastante inteligible para las necesidades de la época. Una presuposición de una técnica de interpretación que esté sagazmente representada y que pueda aprenderse y transmitirse como una disciplina es siempre de valor y necesidad para interpretar ciertos textos. Cuando se trata de saber lo que un texto, que o bien se ha hecho extraño históricamente o remoto por su validez supratemporal, tiene realmente qué decirnos de una situación histórica determinada, merece la pena esforzarse por producir interpretaciones específicas que han sido convertidas al estatus de un arte. La hermenéutica descansa por tanto sobre la *pre-eminencia de textos que son valiosos y continúan influyendo por encima de una distancia histórica.*

La idea de una pre-eminencia insuperable en toda situación de conocimiento de la tradición de la que formamos parte, y la convicción del estatus ejemplar de una interpretación formada en textos ha sido defendida con gran énfasis por *Hans-Georg Gadamer.* Su hermenéutica ha incorporado así en sus estandartes las tesis de la historicidad y el carácter lingüístico de toda comprensión. La comprensión histórico-lingüística ha sido ampliamente reconocida como un modelo de conocimiento teorético y de interacción práctica. Antes de considerar esto con más detalle, se debería ver de nuevo la fase preliminar de la hermenéutica de Gadamer en la filosofía tardía de su profesor Heidegger.

## *La filosofía tardía de Heidegger*

Uno de los primeros documentos de la *filosofía tardía de Heidegger* fue el debate de carácter subjetivista y humanista que la más reciente filosofía de la existencia había llevado a cabo inmediatamente después de la guerra en los países influenciados por la cultura francesa. Se sugirió que, como en Sartre[63], el análisis de la existencia debería interpretarse como una filosofía que situase al ser humano individual y su incalificable libertad en el centro de su consideración. De cualquier modo, se trataba de una incomprensión de las intenciones de *Ser y Tiempo*, cuyo autor había rechazado todas las formas de la antropología y demás contribuciones empíricas acerca de la esencia de los seres humanos. Con la ayuda del análisis del Dasein, el terreno debía prepararse para una nueva ontología. El texto existente de *Ser y Tiempo* se tituló inicialmente la «Primera Mitad» de un trabajo completo, aunque la «Segunda Mitad» no ha aparecido nunca[64]. Esa incomprensión de las intenciones de la filosofía de la existencia al modo del humanismo sartriano fue posible sin embargo y revela retrospectivamente una dificultad en la exposición del problema de *Ser y Tiempo*, que Heidegger intentó corregir en su «Carta sobre el Humanismo».

Ciertamente, el eslogan «humanismo» es simplemente un pretexto y el nombre de Sartre aparece sólo incidentemente. En realidad, la «Carta sobre el Humanismo» de Heidegger de 1947 es un intento de superarle filosóficamente. La filosofía del Ser. El carácter interpretativo de la existencia en el mundo, que en *Ser y Tiempo* suministró las bases para una fundamentación más profunda de la relación sujeto-objeto, aparece ahora por el contrario como una relación en la que el Ser mismo se revela antes que nada al ser humano.

---

[63] *L'Existentialisme est un humanisme* (1946). [Vers. esp., *El existencialismo es un humanismo*.]

[64] Cfr., sin embargo, la tardía conferencia «Zeit und Sein» (en *Zur Sache des Denkes*, Tübingen, 1969; traducción inglesa, Nueva York, 1972).

El Ser es lo primero, no el hombre. La verdadera prioridad se muestra en el hecho de que el Ser se «transmite» históricamente a los seres humanos y éste debe adecuarse en pensamiento a su «destino» histórico. El lugar donde el Ser y el hombre se encuentran en esta relación es, según Heidegger, *el lenguaje*. «El lenguaje es la casa del Ser. En su habitáculo mora el hombre. Los pensadores y los poetas son los guardianes de este habitáculo. Su reloj es el logro de la manifestación del Ser, pues a través de lo que dicen lo traen a discurso y lo preservan en el discurso»[65].

Heidegger utiliza un modo metafórico de expresión, como Wittgenstein en alguna ocasión[66], y acude al lenguaje filosófico siempre que el estado de cosas que hay que describir no puede encuadrarse en una buena terminología, y en las posibilidades expresivas de una jerga rutinaria. El objetivo de Heidegger es poner en cuestión la reglamentación del discurso para la lógica tradicional que, desde Platón y Aristóteles, ha ido mano a mano con el dominio de la metafísica clásica. Por esta razón necesita recurrir a modos de expresión que a primera vista tienen poco en común con el lenguaje oficial de la filosofía.

Opina que la *metafísica* que ha elaborado el pensamiento Occidental hasta la época en que la ciencia y la tecnología modernas comenzaron a extender su influencia es un fenómeno histórico en filosofía y de ningún modo la inmovible verdad final. Ya, en un escritor tan antiguo como Platón[67],

---

[65] *Platons Lehre von der Wahrheit; mit einem Brief uber den Humanismus*, Berna, 1954, pág. 53.

[66] Incidentemente, las observaciones de Wittgenstein en el Círculo de Viena sobre Heidegger merecen la pena leerse: «Sin duda, puedo imaginar lo que Heidegger quiere decir por ser y ansiedad. El hombre siente la urgencia de alzarse contra los límites del lenguaje. Piénsese por ejemplo el asombro que existe ante cualquier cosa que exista. Este asombro no puede expresarse en forma de pregunta y tampoco hay ninguna respuesta cualquiera que sea. Cualquier cosa que podamos decir está a priori condenada a ser un sinsentido. Sin embargo, sí que nos alzamos contra los límites del lenguaje...» (Waissman-Gesprache, ed. McGuinness, Frankfurt, 1967-8; traducción inglesa de Schulte y McGuinness, *Ludwig Wittgenstein and The Vienna Circle*, Oxford, 1979, pág. 8). En general, Cfr. K. O. Apel, «Wittgenstein und Heidegger», en *Transformation der Philosophie*, vol. I, Frankfurt, 1973 (Traducción inglesa, Londres, 1980).

[67] Heidegger, *Platons Lehre*.

el principio de la metafísica denota una pérdida de substancia al compararla con la naturaleza intacta del pensamiento presocrático. Es un disfraz y un estrechamiento de la manifestación principal del Ser cuando la filosofía comienza a investigar el principio de definición del Algo, como puede verse en las teorías de las Ideas Platónicas, con su pregunta sobre el *eidos*. Reducir la verdad del Ser a la esencia de los seres significa el derrumbamiento de la filosofía. Dando este paso, la metafísica Occidental y consecuentemente también la lógica tomaron un camino fatal. La teoría tradicional del Ser como teoría de las mayores y más generales determinaciones de los seres preparó el camino para la objetivación típicamente moderna de cualquier cosa y de todo objeto de control científico. La tendencia inexaminada de nuestro pensamiento hacia el objetivismo tiene por tanto un pasado histórico. Los orígenes de la antigua metafísica se habían alejado ya de una forma no reconocida del Ser, la ceguera frente a la verdadera pregunta por el Ser.

La filosofía que se interesa por las dimensiones totales de la pregunta sobre el Ser debe obtener una consecuencia radical de todo esto. Debe reconocer en la esfera más elevada de la formación filosófica del concepto, que de acuerdo con la concepción tradicional de la metafísica se encuentra por encima de todo cambio histórico, una especie de *historicidad* que no surge de nuestras categorías de pensamiento, pero que contiene incluso las principales formas del pensamiento mismo. Para caracterizar la dependencia del pensamiento filosófico de unas condiciones tales que son anteriores a él y para escapar de sus garras, y distinguirlo de la historia profana, Heidegger elige la enfática expresión «destino». Ciertamente, la pregunta donde debe buscarse el lugar de una posible visión de estas dependencias que originalmente controlan y confunden el pensamiento queda sin contestar. La respuesta de Heidegger es: en *el lenguaje*, en tanto en cuanto, a pesar de los modos de discurso que han sido practicados desde tiempos antiguos en filosofía, en ciencia y en la reglamentación lógica correspondiente, es lo suficientemente flexible como para crear expresiones incluso para aquellas visiones que pueden alcanzarse sólo en oposición al dominio de la terminología y reglas formales.

Un lenguaje que se abre de este modo va más allá de los límites de las variadas especialidades. La filosofía que intenta hacer justicia, a pesar del cientificismo dominante y la metafísica sistemática, a la verdadera tarea del pensamiento se acerca a la poesía —juega en verdad conscientemente con la posibilidad de transformarse en *arte*. En esto puede reconocerse una huella esencial de la filosofía tardía de Heidegger. La preeminencia enfática del Ser en el primer plano de su acercamiento filosófico a su tema, expresado en la historicidad de la metafísica, arroja a la filosofía detrás de las tradicionales, pero inadecuadas, formas de comprensión.

Debe confiarse sólo en los poderes no dañados del lenguaje como tal, que constantemente se expresan también de forma clara en poesía. En esta línea se basan las interpretaciones de los poemas de Holderlin o Rilke, tras los que el filósofo Heidegger gustaba retirarse. Puede comprenderse el objeto en cuestión incluso si lo que se gana en el conocimiento que se investiga no siempre es tan revolucionario como Heidegger piensa, y si ocasionalmente se rechazan los estándares de la filología y el sentido del estilo estético.

El posterior recurso de Heidegger para el Arte es intentar encontrar un lugar para la verdadera pregunta filosófica sobre el Ser, que los filósofos, sin embargo, han despreciado perseguir desde los antiguos griegos. En el ensayo «Der Ursprung des Kunstwerks» («El nacimiento de la obra de arte»[68]) se considera el arte, al igual que la filosofía, como modo de obtener la «revelación del Ser como verdad total». «Todo arte, como medio de permitir la realización de la verdad del Ser como tal, es esencialmente poesía. La esencia del arte, sobre la que principalmente se apoyan la obra de arte y el artista, es la propia realización de la verdad». No se trata aquí de considerar si es legítimo restablecer masivamente el arte como punto de apoyo de un concepto de verdad con origen *filosófico:* Yo creo en verdad que los difíciles problemas de estética no pueden resolverse de ese modo, simplemente se evitan. Para nuestros propósitos, de un acercamiento a los temas principales de la filoso-

[68] *Holzwege*, Frankfurt, 1950, por ejemplo págs. 44, 59.

fía tardía de Heidegger, es suficiente ver, sin embargo, lo estrechamente vinculado que está el arte a la filosofía.

Hay, sin embargo, un importante precedente en la historia de la filosofía respecto al intento de proyectar antes que nada las cuestiones filosóficas sobre el arte, intentando utilizar la experiencia artística para informar a la filosofía acerca de sus propias tareas. La teoría de *Schelling* sobre la obra de arte como «órgano de la filosofía»[69] procedía exactamente de este modo. En el contexto del sistema de Schelling de la identidad absoluta de la subjetividad y la objetividad, la filosofía cargó con la tarea de concebir una indistinta identidad. La indistinta identidad de las determinaciones que eran aún distintas para el entendimiento no permitieron por su parte ninguna otra determinación, ya que toda determinación requería la introducción de una clara distinción. La filosofía no tenía por tanto ningún otro medio conceptual a su disposición para concebir aquello que precede a toda determinación y conceptos. Para esta necesidad de imponerle a la filosofía una tarea de pensamiento que en principio no podía ni siquiera aprehenderse utilizando los medios usuales del pensamiento, Schelling nos recordó la intuición de la obra de arte. Toda obra de arte parece presentar una unidad indistinta de subjetividad y objetividad o una forma y materia que está por encima de todos los procesos del pensamiento. La filosofía no recurre al arte con los propósitos de una estética autónoma que se dedica a formar el concepto, sino que colabora con los problemas sistemáticos internos de la filosofía. Hay aquí por tanto una *metabasis eis allo genos* o transición a otra clase que el sonoro título aristotélico de «órgano» oculta de forma meramente instrumental. El intento de Heidegger de reflejar la filosofía en el arte es más prudente que la empresa sistemática del arte en Schelling, pero que en último término sigue una estrategia similar.

---

[69] *System des transzendentalen Idealismus* (1800) (traducido por P. Heath, Charlottesville, 1978).

## *La hermenéutica de Gadamer*

Es a *H. G. Gadamer* a quien debemos la gran integración obtenida por la hermenéutica, y que el debate filosófico está actualmente revitalizando e influyendo incluso en muchos aspectos fuera de la filosofía. Su libro *Wahrheit und Methode*[70] trata esencialmente de las visiones del Heidegger tardío, pero traduce sus alusiones a veces crípticas a un lenguaje filosófico bastante más accesible, y en definitiva fortalece tal concepción con sus estudios históricos, filológicos y estéticos. Con su riqueza de material, el libro refleja la amplitud de una visión que procede de una escolaridad verdaderamente humanística. Que esto tiene poco que ver con el vacío aprendizaje de los libros se hace evidente por la fascinación que ejerce sobre las ciencias modernas especiales a través del material creativamente asimilado. Las disciplinas modernas, auto-conscientes y convencidas de su progreso tal y como son, encuentran difícil, a veces, acercarse a los fundamentos filosóficos de la hermenéutica de Gadamer, pero se aferran con alegría a la iluminación que se encuentra en el derrumbamiento prismático de las ideas fundamentales en algunos aspectos individuales concretos. La riqueza de la hermenéutica no utiliza ni siquiera la menor parte de su habilidad para ilustrar el actual estado del conocimiento respecto a varios temas[71]. Así, la filosofía contacta con un tipo de conocimiento que avanza con las ciencias, y del que ha estado separada durante mucho tiempo y que no ha sido beneficioso para nadie.

La tradición filosófica de la hermenéutica en el sentido más amplio, que Gadamer ha reactivado intencionadamente, ayuda a contactar de forma natural con todas las *ciencias humanas*. La totalidad de las direcciones de investigación en

[70] Tübingen, 1960 (traducido como *Truth and Method*, Nueva York, 1975). *Vid.* también Linge (ed.), *Philosophical Hermeneutics*.

[71] Por ejemplo, H. R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt, 1970; J. Rüsen, *Für eine erneuerte Historik*, Stuttgart, 1976; C. Taylor, «Interpretation and the sciences of man», *Review of Metaphysics*, 25, 1971.



las «humanidades» no está ya sujeta a los juicios procedentes de la elevada abstracción de un teoría de la ciencia orientada por la lógica formal, sino que se considera primero desde el punto de vista de sus propios intereses específicos. Algo similar es cierto de los requisitos específicos de la jurisprudencia, las ciencias sociales e incluso la teología. La hermenéutica contacta, a través de un nuevo nivel de tematización, con la distinción metodológica, definida por primera vez en el siglo XIX y extendida desde entonces, entre las ciencias naturales y humanas [72], que muestra que subyacen presuposiciones sin examinar en el dualismo, que estas presuposiciones surgen de la tradición y que pueden descubrirse también por medio de la reflexión de la tradición.

La objetivación necesaria y el preliminar estrechamiento de visión sobre la que se basa *todo trabajo metodológico* son comunes a todas las disciplinas. Mientras esté en primer plano la discusión sobre la «explicación» y la «comprensión» o el método legislativo de formular leyes *versus* el método ideográfico de formar al individuo y al particular, se desvía la atención del hecho de que en ambos casos se restringe metódicamente una experiencia original de la realidad. Sean cuales fueren los objetos e intereses de conocimiento de las ciencias en cuanto que son ciencias en cualquier momento dado, al ser ciencias abstractamente metódicas y de acuerdo con reglas preconcebidas indican el ámbito de la totalidad de nuestras relaciones con el mundo, para adecuarlas a los instrumentos específicos del conocimiento perfecto.

El rol dominante de los diferentes intereses cognitivos ha ocultado por otra parte el hecho de que la comprensión y explicación se entrecruzan frecuentemente o siempre. El groso dualismo de los métodos es una ilusión sostenida voluntariamente por ambas partes en polémica. Las ciencias humanas y culturales, cuya orientación predominante va hacia la comprensión, puede ciertamente centrar su atención en el uso de los procedimientos explicativos, sin los que ni siquiera ellos mismos podrían funcionar (e. g. la crítica

[72] Cfr. también la tardía versión del neo-kantismo en E. Cassirer, *Zur logik der Kulturwissenschaften*, Göteborg, 1942 (traducción inglesa, New Haven, 1961).

filológica de textos y fuentes). Después de todo, estuvieron durante mucho tiempo en desventaja en comparación con las respetables ciencias naturales, y buscaron su reconocimiento a través de la asimilación de los tipos de explicación que dan las ciencias naturales. Por otra parte, sin embargo, el ífrente parecía cerrado firmemente hasta la aparición de la reciente duda surgida de las posturas liberales de Popper y Kuhn sobre el positivismo. Entretanto, se había concedido un estatus nada insignificante incluso por las ciencias naturales junto a la explicación estricta basada en hipótesis del tipo de leyes generales[73].

Desde luego, habría que menospreciar los intentos filosóficos de la hermenéutica, si se la considerase simplemente como una nueva contribución al viejo debate sobre metodología. La hermenéutica sigue más bien los análisis de Heidegger sobre la existencia y la doctrina de Husserl sobre el mundo-vida, en tanto muestra cuán derivativo y secundario es todo conocimiento metódico que toma forma en la especialización científica. Un método no debe utilizarse contra otro, ni debe presentarse ningún punto de vista metodológico como superior a otro. De este modo, no se trata de rechazar totalmente todo conocimiento metódico controlado, o la recomendación en su lugar de una alternativa irracional e intuicionista. Algunos han intentado interpretar el título de la obra principal de Gadamer como si su lectura fuera «La verdad y *no* el método». Esta sutileza excesiva no está de acuerdo con el propósito de la hermenéutica, aunque Gadamer tiende a veces hacia una postura crítica de la ciencia, cuya formulación puede dar lugar a equívocos.

La antítesis de la verdad y el método no quieren darse a entender como exclusivos, como si los procedimientos metódicos de todas las ciencias se negaran en principio en cualquier exigencia de verdad, ya que en todo discurso no metódico subyace una supuesta verdad más elevada, más sentida que conocida. Se trata más bien de explicar las

[73] *Vid.* Popper sobre la hermenéutica, *Objective Knowledge*, Londres, 1972 (e. g. págs. 183 y ss.). [Vers. esp., *Conocimiento Objetivo*]. Sobre este punto, *vid.* capítulo 2 más adelante. Cfr. también el reciente libro de H. Putnam's *Meaning and the Moral Sciencies*, Londres, 1978, Conferencias 5 y 6.

*recíprocas relaciones que hay entre la ciencia metódica* y una *verdad original* que trasciende lo metódico. La especializada y controlada concentración sobre las definitivas expectativas del conocimiento en las ciencias presupone un horizonte previo de experiencia general del mundo que no puede reemplazarse por nada, ni incluso por una «unidad de la ciencia» del tipo perfecto que sea. La original relación en la que como seres humanos nos orientamos de forma bastante elemental en el mundo, o por la que el mundo nos es accesible, se enfocará, para los propósitos de precisión y aumento del conocimiento al que sirven todas las ciencias en todas sus expresiones, de acuerdo con las ópticas específicas del método. La prioridad del mundo-vida en apertura y las limitaciones particulares del punto de vista metódico están firmemente relacionadas.

«La hermenéutica aquí desarrollada no es una metodología de las ciencias humanas, sino la búsqueda de una comprensión de lo que son en verdad las ciencias humanas más allá de su auto-conciencia metódica y lo que las conecta con el todo de nuestra experiencia del mundo[74].»

> Pero la función de la reflexión hermenéutica no termina en lo que significa para la ciencia. Es característico de todas las ciencias modernas una alienación profundamente enraizada, que exigen y que ya en el estadio inicial de la ciencia moderna obtuvo la conciencia reflexiva por medio del concepto del método. La reflexión hermenéutica no busca cambiar algo de todo esto. Pero en tanto en cuanto aclara la pre-comprensión que guía a la conciencia en cualquier momento puede exponer nuevas dimensiones del problema y servir así de ayuda indirecta al trabajo metódico. Además puede hacer tomar conciencia de lo que la metodología de la ciencia paga por sus propios avances, qué comentarios y abstracciones exige, con los que deja atrás llena de perplejidad a la conciencia natural, que, sin embargo, al igual que el consumidor de las invenciones e información adquiridas mediante la ciencia, le sigue constantemente[75].

---

[74] *Wahrheit und Methode*, Introducción, pág. XV (cfr. epílogo a la tercera edición, 1972). [Trad. esp., *Verdad y Método*, Salamanca.]

[75] «Rethorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, metakritische Erörterungen zu *Wahrheit und Methode*», en Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971, pág. 79.

Esta *reflexión crítica del dogmatismo metodológico* mediante la cual las ciencias en expansión han abrumado consistentemente a la conciencia moderna hasta nuestros días representa uno de los logros principales de la hermenéutica. Es una obligación casi ineludible, ya que no se termina en un romántico pesimismo cultural, en una barata alegría por parte de la ciencia o en un utopismo rousseauniano. La mayoría de los críticos del mundo moderno, bien sean conservadores o progresistas, tienden a caer en soluciones similares que son igualmente insatisfactorias. La hermenéutica no sólo admite una relativa legitimidad de la ciencia, sino que contribuye también a su fundamentación. La fundamentación, claro está, no resulta de una consideración de la misma ciencia.

La teoría oficial de la ciencia se identifica en general directamente con la convicción dominante de la ciencia referente a su competencia universal y produce así sólo dilucidaciones inmanentes, que se convierten en ideológicas cuando se toman por fundamentos. Incluso la lógica del conocimiento de la filosofía trascendental al estilo kantiano procede de un hecho indudable de la ciencia, para suministrarle *ex post die* las premisas apropiadas y las condiciones formales. La reflexión filosófica no puede por tanto librarse de la postura dominante de la ciencia. La hermenéutica, en contraste, investiga más allá del paradigma del conocimiento especializado y metódicamente reglamentado, establecido por la tradición pero que es sin embargo un producto histórico, para así relativizar su pretendida autonomía. En cuanto que ayuda a superar aquellas presuposiciones que se han solidificado en una segunda naturaleza, facilita el camino de la actividad científica para desarrollarse sobre sus verdaderos fundamentos. Eso significa sin ninguna duda un acto de reflexión filosófica independiente para dilucidar la génesis y la estructura del conocimiento científico, así como una contribución a su legitimación.

Quien haya seguido la auto-interpretación de la hermenéutica hasta este punto debe por tanto poder responder a la pregunta, ¿cuáles son las fuentes que trasciende la ciencia de esta peculiar comprensión hermenéutica? El núcleo de esta cuestión, tomado estrictamente, es el significado de «verdad» en el contexto de la hermenéutica. Indudablemente, Gadamer, imitando a Heidegger, abogó por un exagerado *concepto de verdad*, con el que contrasta, provocadamente, el positivismo cientificista y sus doctrinas metodológicas. Procede en dos estadios: en el primero el problema de la verdad se expone en el ámbito total de la experiencia no tergiversada del arte, y después se elabora un gran concepto de lo lingüístico, en el que se introduce la existencia total socio-histórica de la humanidad en sus manifestaciones artística, científica e institucional. La recuperación de un concepto de verdad a través del *arte* se logra por medio de la refutación del reducionismo subjetivista de la estética reciente. En largas discusiones sobre antiguas teorías del arte en comparación con las de los modernos, y con ayuda de estudios preliminares sobre la historia conceptual, Gadamer desarrolla con más detalle las sugerencias de Heidegger sobre la verdad obtenida por el arte. En términos de la historia de la filosofía, repite el paso dado por la estética sustantiva de Hegel, que había atribuido al arte la completitud total de la sustancia espiritual e intentó ir más allá de la limitación para investigar la simple receptividad subjetiva que se encuentra en la *Crítica del Juicio* de Kant.

Es instructivo a este respecto que la tesis vigorosamente discutida de la estética de *Hegel* no se tiene en cuenta, aunque se encuentra entre las consecuencias de elevar el arte al nivel del «Espíritu» de Hegel. Esto es, Hegel atribuye el arte, después de revaluarlo primero en nombre de la filosofía, a una forma pasada del Espíritu, ya que la realización más completa y final del Espíritu en forma de filosofía le

sigue con necesidad histórica y lógica[76]. Este paso definitivo del desenvolvimiento del Espíritu se revoca, de este modo, por Gadamer: la filosofía no invalida el arte, debe volverse hacia él y aprender de él. El argumento esencial de Gadamer consiste en desenmascarar como un *proton pseudos* la separación del gozo subjetivo del arte. «La experiencia del arte no debería obligarse a un aislamiento de la conciencia estética. Esta visión negativa significa positivamente que el arte es conocimiento y que la experiencia de la obra de arte participa de este conocimiento»[77]. La realidad total del arte se muestra como *juego*, en cuyo curso sujeto y trabajo se fusionan de tal modo que parece que ofrecen su propio ser para ellos mismos: el trabajo es impensable sin el receptor, y este sujeto receptor, ante el trabajo, no permanece como algo independiente. Sin duda, la tragedia suministra el ejemplo clásico de esta unidad de juego, llegando a ser perceptible en el desarrollo de una producción y apoderándose del sujeto viviente. La tragedia es, según las concepciones de la antigüedad, la manifestación de una verdad que concierne a todos y por esa razón se apodera del espectador y le inquieta. Así, Gadamer mide toda comprensión con este modelo. No todo proceso de comprensión alcanza el nivel de la estética. Pero la perplejidad del sujeto y el estar sometido a un proceso en el que se manifiesta la verdad sirve como estándar de un éxito genuino y no de una comprensión abstractamente restringida. El medio más general de tal comprensión lo ve Gadamer en el irreductible carácter *lingüístico* de nuestra relación con el mundo y los seres humanos. Todos los estados de cosas objetivos y todas las relaciones intersubjetivas entre los individuos, la sociedad y la historia de la raza humana están comprendidas en esto. Toda forma humana de conducta, en tanto en cuanto es significativa, tiene una fundamentacion lingüística. Lo lingüístico se asocia siempre sin embargo con la comprensión, pues el significado comunicado en el lenguaje se hace tangible sólo así. De este modo, la hermenéutica, como *teoría*

[76] Hegel, *On Art, Religion, Philosophy* (ed. Gray) Nueva York, 1970, págs. 32 y ss.

[77] *Wahrheit und Methode*, pág. 92.

*filosófica de la comprensión*, es como si fuera la nueva «*prima filosofía*». Ella nos abre los ojos a «una estructura ontológica universal, esto es, la condición fundamental de cualquier cosa a la que el entendimiento pueda en general dirigirse. *El ser que puede comprenderse es lenguaje*»[78].

Las intuiciones filológicas y estéticas de la antigua hermenéutica, por consiguiente, indican sencillamente el camino de una experiencia, en cuya universalidad y originalidad se basa toda la filosofía en su totalidad. El entendimiento en este primario sentido subyace en todos los actos de comprensión de trabajos y textos, incluso en aquellos textos que articulan las teorías científicas. Incluso en relaciones con otros sujetos, individuales o colectivos, el entendimiento está siempre presente. Es importante asimilar los textos y sujetos que en la perspectiva de comprensión ofrecen su independencia ontológica. El entendimiento se adapta en su medio más general, el lenguaje, al modelo del *diálogo*, siendo el mismo en las formalizaciones correctas de las diferentes formas de comunicación que llevan a cabo diferentes tipos de «interlocutor».

> La hermenéutica filosófica aspira a la universalidad. Basa esa aspiración en el hecho de que la comprensión y la interpretación no significan principal ni originalmente un acercamiento entrenado de forma metódica a los textos, sino que son la forma en la que se consigue la vida social humana —esa vida que en última instancia es una comunidad de lenguaje. En esta comunidad de lenguaje nada se excluye. Ninguna experiencia del mundo, sea cual fuere, ni la especialización de la ciencia moderna y sus actividades esotéricas en aumento, ni el trabajo material y sus formas de organización, ni las instituciones políticas de dominio y administración que mantienen el ordenamiento de la sociedad, caen fuera de este medio universal de la razón práctica (y sinrazón)[79].

[78] *Ibíd.*, pág. 450.

[79] Respuesta a los contribuyentes a la colectiva *Hermeneutik und Ideologiekritik*, pág. 289.

De esta premisa se sigue, además, que la hermenéutica debe trasladarse al reino de la *filosofía práctica*[80]. Esto ya le parecía legítimo a Gadamer, pues había formado este amplio concepto de comprensión nada menos que a partir del modelo de la *phronesis* de Aristóteles[81]. La competencia práctica de la hermenéutica, que permitió al entendimiento extenderse incluyendo así la formación exitosa y prácticamente válida de un consenso, ha hecho más célebre la hermenéutica, así como a la crítica de sociólogos, psicólogos sociales y científicos políticos. *Habermas* en particular ha aceptado la conexión que hay entre la comprensión hermenéutica y la práctica social viviente[82], para moverse del entendimiento al consentimiento o del diálogo al reconocimiento recíproco de los interlocutores como sujetos.

Creo, sin embargo, que este paso no debería darse sin más precondiciones y que la hermenéutica no debería sugerir que en última instancia no hay ninguna diferencia entre teoría y práctica[83]. No quiero afirmar que Gadamer y Habermas ocultan intencionadamente las distinciones; ellos sucumben, sin embargo, hasta cierto punto a la ilusión de pensar que el acto hermenéutico de tomar conciencia es ya un acto de la conducta práctica de la vida. La distinción necesaria puede ilustrarse con el ejemplo de Aristóteles.

A Aristóteles se le considera justificadamente el fundador de la filosofía de la práctica en el verdadero sentido, porque se dio cuenta criticando a Platón que por el mero conocimiento de lo bueno no se promociona hacer lo bueno. Siempre que se trate de un problema sobre cuestiones

---

[80] *Vid.* también el ensayo de Gadamer «Hermeneutik als praktische Philosophie», en M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Friburgo, 1972.

[81] *Wahrheit und Methode*, Parte II, Capítulo 2b: «Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles.» [La actividad hermenéutica de Aristóteles].

[82] *Erkenntnis und Interesse*, Parte II, Capítulo 8, Frankfurt, 1968 (traducción española, *Conocimiento e intereses*, Madrid, Taurus; «Zur Logik der Sozialwissenschaften», *Philosophical Rundschau*, Beiheft, 1967, especialmente pág. 168; «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikative Kompetenz.» (traducido en H. P. Dreitzel (ed.), *Recent Sociology*, 2, Londres, 1970).

[83] Cfr. mi ensayo *Theorie und Praxis eine nach-ehegelsche Abstraktion*, Frankfurt, 1971.

prácticas, se exige la clasificación de la práctica. La «*filosofía práctica*» no puede existir sin la fundamentación de un concepto de acción, que forma la base principal del carácter específico de este tipo de investigación filosófica. La estructura característica de la ejecución *(energeia)* del concepto aristotélico de la acción[84], que guía cualquier dirección técnica derivada del libre conocimiento teorético disponible, define el rol de la razón práctica como *phronesis* o prudencia. Es sólo bajo el presupuesto de un *concepto de la acción*, de la práctica concebida como la realización concreta de lo bueno en cualquier momento dado, cuando la comprensión de una situación social adquiere el significado práctico que algunos autores atribuyen a la hermenéutica. Sin estos presupuestos, ciertamente, la hermenéutica se queda en una desarrollada comprensión para trabajar con textos y documentos históricos de los que no se siguen ningunas conclusiones prácticas. La hermenéutica, tal y como la desarrolla Gadamer, no tiene un concepto de tal acción. La adaptación de la hermenéutica en Habermas dirigida hacia una denominada «pragmática universal» no mejora tal situación. Incluso con esta deficiencia oculta otra deficiencia, a saber: la falta de cualquier fundamentación de la relevancia práctica de la crítica de la ideología[85].

Los límites de una posible extensión práctica del entendimiento se indican a través de un viejo concepto de hermenéutica que Gadamer recoge. Así habla, siguiendo una tradición de hermenéutica teológica, de «*applicatio*», cuando se trata de un problema en el que se ha tenido éxito al comprender un texto[86]. Cuando se comprende un texto o un trabajo de forma genuina, esto no se queda en un acto meramente intelectual sin consecuencias futuras: se trata más bien de un problema de transformación activa de lo dicho en una aplicación. Se puede, por ejemplo, «hacer» algo que se ha entendido verdaderamente. La comprensión activa produce un efecto definitivo en la esfera que rodea a la vida práctica. Esto es lo que ciertamente ocurre, pero de

[84] *Ethica Nichomachea*, I, 1; VI, 5, 11.
[85] *Vid.* sobre esto más adelante, Capítulo 3.
[86] *Wahrheit und Methode*, pág. 290.

aquí no se concluye el problema de lo verdaderamente práctico. Siempre y cuando el texto no contenga expresamente imperativos para la acción, como ocurre quizás en el caso excepcional de los textos legales, la «aplicación» puede concebirse en una amplia variedad de formas. Los textos comprendidos o los diálogos que han tenido éxito pueden influir en mis acciones posteriores de forma muy variada. Yo puedo proceder a la acción, puedo alterar mi vida, convertirme en un ser humano mejor, o simplemente permitir que mi conducta siga algunas modificaciones marginales.

De cualquier modo, incluso cuando no se reconocen ningunas consecuencias inmediatas en la acción, nadie tendrá derecho a concluir que lo que se ha de comprender no ha sido comprendido. Por esta razón, debemos contentarnos con la aserción de que la comprensión en el sentido de aplicación hermenéutica se extiende a situaciones prácticas en una forma tal que no se puede especificar nunca de modo final y determinado. Se sigue de aquí que la comprensión y la acción siguen siendo dos esferas que no pueden combinarse nunca de modo perfecto por medio de la sola reflexión hermenéutica, aunque sea capaz de estudiar las variadas formas intermedias. Nos enfrentaremos de nuevo con este problema cuando estudiemos la filosofía del lenguaje y la filosofía de la práctica.

### *La continua influencia del pasado*

Uno de los problemas centrales de la hermenéutica es la *historia*. Desde los mismos comienzos de la actividad hermenéutica se ha presentado la comprensión como un tipo de adquisición especial, no siempre obtenida como algo resultante de un proceso, sino algo que debe perseguirse a propósito, y presupone la no-familiaridad de lo que debe comprenderse. La no-familiaridad, sin embargo, no implica una indiferencia total, es la ininteligibilidad de lo que es en sí mismo inteligible, la interrupción de una comunicación que se garantiza en principio de otro modo. La superación hermenéutica de la no-familiaridad resulta por tanto de la asimilación de lo que le pertenece realmente a cada uno o de hacer de puente entre la distancia que separa al intérprete y

lo que debe interpretarse. El caso normal de la no-familiaridad que se basa en la comunidad debe tener una distancia temporal. Las personas se convierten en no-familiares entre ellas en el curso del tiempo, los trabajos retroceden a una distancia histórica, los textos de otras épocas tienen un efecto alienante y surgen como necesidad de mediación. Lo mismo ocurre con las manifestaciones de estadios anteriores de la civilización, incluso si la distancia de sociedades «primitivas» se experimenta a través de una sincronía temporal[87].

El punto de partida es, desde luego, que uno se encuentra ya en una historia cuando nos damos cuenta de la no familiaridad de un contenido que requiere interpretación. La hermenéutica introduce la categoría de «historia continuamente influyente» para este fenómeno. Para esto se puede acudir a la idea de «re-presentación»[88] de *R. G. Collingwood*. La Historia no debe tratarse desde fuera o desde arriba como una objetivación artificial. La Historia la experimentamos siempre desde dentro, encontrándonos ya en ella y tomando conciencia de este inalterable hecho de hallarnos en una historia que transcurre continuamente. La experiencia de la historia implica normalmente la experiencia de que no podemos separarnos de esta historia porque es la nuestra propia. La dependencia de algo que existía ya antes que yo fuera consciente de ello y de lo que no hay escapatoria porque mi ser está ya marcado por lo que le antecedió, fue caracterizado por el análisis de la existencia de Heidegger como historicidad. Gadamer llama la atención sobre esto cuando concibe la interpretación como un proceso en el que el pasado continúa ejerciendo su influencia. De esta manera relaciona la interpretación de forma muy cercana con el pasado[89].

---

[87] Cfr. sobre un problema parecido los ensayos de P. Winch («Understandign a primitive society»), A. MacIntyre, E. Gellner y otros en B. Wilson (ed.), *Rationality*, Oxford/Nueva York, 1971.

[88] *Wahrheit und Methode*, págs. 352 y ss.; cfr. Collingwood, *Autobiography*, capítulos 5, 7, 8, 10. El término de Gadamer es *Wirkungsgeschichte*.

[89] La interpretación esencialmente orientada al futuro de *Ser y Tiempo* (cfr. sección 74) había dado paso en la filosofía tardía de Heidegger al escepticismo del «destino del Ser».

«La comprensión no debe pensarse que es en sí misma un acto de la subjetividad, sino una inserción en un proceso de tradición, donde el pasado y el presente se ajustan constantemente»[90]. En la comprensión formamos parte ya de la historia y nos sujetamos a su continuidad, que se revela de forma más clara a nuestros ojos a través de la actividad hermenéutica. Ya que es el bagaje de la continua influencia del pasado lo que en general nos capacita para progresar en comprensión, nuestras visiones hermenéuticamente adquiridas están limitadas y circunscritas también de forma constante. La filosofía hermenéutica no ha sido nunca capaz de trascender las *limitaciones* de sus propias posibilidades de conocimiento. La tesis de la continua influencia del pasado contiene así, por una parte, una filosofía relativista de la historia que se aparta de todos los niveles de síntesis más altos *sub specie aeternitatis*, y, por otra, una cierta actitud hacia el estatus epistemológico de la misma hermenéutica. Gadamer dilucida ambas por medio de una referencia a Hegel[91].

> Ser histórico significa no elevarse nunca al propio conocimiento de sí. Todo conocimiento propio de sí surge de una entrega histórica, que al igual que Hegel denominamos «substancia», pues es el soporte de toda intención subjetiva y conducta, y establece y delimita de este modo todas las posibilidades de comprender una tradición en su otreidad histórica. La tarea de la hermenéutica filosófica puede caracterizarse actualmente por lo siguiente: tiene que regresar por el camino de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel porque en toda subjetividad se revela la substancialidad que la determina[92].

De hecho la filosofía del Espíritu histórico de Hegel puede considerarse como uno de los puntos sistemáticos que se escapan a la reflexión hermenéutica, hasta tal punto que el problema de la historia se trae a colación con el estatus epistemológico de la filosofía.

---

[90] *Wahrheit und Methode*, págs. 274 y ss.

[91] *Vid.* también la compilación de ensayos, *La dialéctica de Hegel* (traducidos por M. Garrido), Madrid, Cátedra, 1984.

[92] *Wahrheit und Methode*, págs. 285 y ss.

El proyecto de Dilthey de una «Crítica de la Razón Histórica» se basaba ya sobre el paradigma de Hegel. Claro está, el partidario de esto expresó dudas considerables de la confianza especulativa puesta en una metafísica del Espíritu absoluto[93]. Dilthey objeta a Hegel que «sacrifique la comprensión histórica al esquema metafísico»[94]. La hermenéutica debe por tanto limitarse de forma inequívoca a las formas de expresión históricas del espíritu viviente, que se hacen comprensibles inmediatamente a un sujeto concreto por medio de la re-presentación, y no permitir el paso a reinos trascendentes. En este rechazo del Idealismo especulativo descansa el tributo de Dilthey al ambiente científico de su tiempo. También para Heidegger, Hegel fue toda su vida el punto secreto de referencia, el gran oponente a quien merecía la pena rechazar y con quien, por consiguiente, se hacía inevitable un debate. Incluso la primera obra publicada del joven Heidegger terminaba con las asombrosas frases siguientes: «La filosofía del espíritu viviente... se enfrenta a la gran tarea de un debate con Hegel sobre los principios fundamentales y su sistema de una visión del mundo histórico, la más poderosa en totalidad y profundidad, en riqueza de experiencia y en articulación conceptual, que, como visión histórica del mundo, incluye en sí misma todos los problemas fundamentales anteriores de la filosofía»[95]. Hablando con franqueza debería añadirse que el primer paso hacia este debate se dio de manera profundamente insatisfactoria mediante una polémica sección que trataba del concepto de Tiempo en Hegel en la obra *Ser y Tiempo*[96].

La discusión más o menos latente con Hegel en la filosofía de Heidegger[97] fue continuada explícitamente por Gadamer. En el pasaje anteriormente citado, el movimiento de la

---

[93] *Gesammelte Schriften*, vol. VII, págs. 148 y ss.
[94] *Ibid.*, pág. 285.
[95] *Die Kategorien —und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen, 1916, página 241 (cursiva en el original).
[96] Sección 82.
[97] *Vid.* también el tardío ensayo de Heidegger sobre «Hegel y los Griegos», en Henrich et al. (eds.), *Gegenwart der Griechen in neuren Denken, Fetschrift für Gadamer*, Tübingen, 1960.

*Fenomenología del Espíritu* se expone de manera muy convincente al contrario que hace Hegel cuando exigía a la filosofía que, en lo referente a la elaboración histórica y asimilación de las formas históricas del Espíritu, debía tener en cuenta que la sustancia se convierte en sujeto[98]. Ningún contenido dado debe aceptarse sencillamente por la filosofía —el Espíritu debe reconocerse más bien en todo y comprenderse conscientemente de forma total. Gadamer lee las citas del proceso activo de autonomía del Espíritu reflexionando sobre los constituyentes históricos de una tradición, oponiéndose a la intención de Hegel, como la afirmación de que todas las reflexiones conscientes, en las que el Espíritu se vuelve sobre sí mismo, permanecen inevitablemente dentro de un contexto de tradición histórica, que no puede analizarse nunca por medio de la reflexión y reemplazarse de forma completa por los poderes inherentes al Espíritu que se conoce a sí mismo. El paso a la reflexión utilizando las formas relevantes de un Espíritu históricamente dado y que no tiene aún la posesión total de sí mismo, tarea que recoge la *Fenomenología* de Hegel, sirve al propósito sistemático de trascender la historia finita en el Espíritu absoluto. Tal y como su nombre sugiere, la fenomenología trata del Espíritu tal y como aparece sencillamente en el horizonte de la historia. La investigación del Espíritu que aparece históricamente no es de ningún modo un fin en sí mismo. Más bien, el conocimiento absoluto que permite la construcción, sin limitación histórica, de una lógica y una metafísica especulativas, aparece al final del estudio de las «apariencias» fenomenológicas del Espíritu. Claro está, el sistema de Hegel no reincide sobre el nivel de una Escuela de metafísica históricamente ciega, porque el trabajo preliminar constitutivo de una fenomenología derrumba todos los dogmas de las formas históricas en las que aparece el Espíritu. Sin embargo, la historia se considera como una barrera que hay que superar, y que surge al final de una larga y profunda

---

98 *Phänomenologie des Geistes* (ed. Lasson and Hoffmeister), Hamburgo, 1952, prefacio, pág. 19 (traducido por A. V. Miller, Londres, 1977). [Vers. esp., *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.]

tradición decisiva de pensamiento antes de la libertad total de la actividad autónoma del Espíritu[99].

¿Se puede, no obstante, sin más, leer la *Fenomenología* de Hegel hacia atrás como hace la hermenéutica de Gadamer? Esta pregunta ha estado en controversia en el debate que ha subsistido hasta nuestros días. Han surgido dos objeciones sobre todo. Primero, la dimensión histórica en la que tiene lugar la reflexión hermenéutica parece que no es tan limitada como defiende Gadamer. La asimilación de las condiciones de su propia aparición en la historia y que al principio elude la conciencia es un acto por el cual la conciencia avanza necesariamente hacia la trascendencia de esas condiciones y hacia la autonomía final. Sin embargo, por mucho énfasis que se haga sobre el punto de partida de la historia subyace ya en ello mismo el punto de partida de la superación total teorética de la historia. La reflexión hermenéutica no puede de ningún modo continuar con las condiciones que tenía en sus orígenes. Su actividad contribuye inevitablemente a ensanchar el horizonte del conocimiento, por tanto en último término la hermenéutica consiste en una *filosofía general de la historia* y no meramente en una interpretación exigida a una situación aquí y ahora. La hermenéutica, según esta objeción, es en realidad un Hegelianismo disfrazado[100].

La otra objeción surge al hacer una *crítica de la ideología.* Habermas ha criticado en principio la vuelta a la tradición y la función dominante del pasado histórico. Ha acusado a la exposición hermenéutica de la pre-comprensión que guía todo pensamiento consciente, incluso a las ciencias, de preferir de manera oculta el conservadurismo[101]. Es verdad

---

[99] Sobre la concepción de Hegel cfr. mi «Problemgeschichte und systematischer Sinn der Phänomenologie Hegels», en *Dialektik und Wissenschaft*², Frankfurt, 1974.

[100] W. Pannenberg fue uno de los primeros en hacer avanzar, en una versión muy plausible, este argumento que ahora se comenta frecuentemente («Hermeneutik und Universalgeschichte», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 60, 1963).

[101] Cfr. su contribución a la compilación editada por Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*.

que Gadamer continúa absolutamente en la línea de crítica de la Ilustración, y las esperanzas en ella depositadas de un cambio inmediato al decir que el movimiento de reflexión, así como la actividad de la ilustración involucrada en ello proceden siempre de presuposiciones de las que no es totalmente consciente. Si la reflexión crítica se dirige hacia los datos históricos y los prejuicios políticos, entonces no lo hace al mismo tiempo a las condiciones de su propia actividad. Se encuentra más bien sometida en este caso a ciertos prejuicios que deben superarse dando un paso claro y convertirse así en objeto de reflexión explícita. Pero, ¿sucede esto así *ad infinitum*? Si no se avanzara genuinamente de este modo, no desaparecería nunca el último residuo de la carga de la tradición. Esta es la consecuencia derrotista que discute Habermas.

Ambas objeciones se relacionan fundamentalmente con el grado de *conocimiento* de la reflexión hermenéutica o también con su propia evaluación teorética. La primera objeción insinúa que la hermenéutica puede en último recurso funcionar sólo si se acepta como premisa una comprehensión total de la historia, sin admitir esto desde luego. La segunda objeción se apoya en la sospecha de la ideología conservadora, que justifica siempre el pasado sin fundamentación real. Creo que ambas objeciones no son válidas completamente, aunque esto no significa que se haya respondido a la cuestión esencial. Las objeciones no han apuntado al punto correcto, sino que el problema del verdadero contenido del conocimiento de la hermenéutica, implícito en ellas, sigue aún abierto.

Primero, no es correcto pensar que fuera posible hacer explícitas las condiciones históricas sólo al nivel de una teoría comprehensiva de la historia universal, o que inclusive existiese alguna tendencia inherente en aquella dirección. La teoría filosófica de la historia universal es un producto del final de la historia o, estrictamente hablando, es ya transhistórico. Sólo alguien que no estuviera situado en pensamiento en la historia podría hablar libremente de la historia en su totalidad. La filosofía de la historia Hegeliana forma parte así del sistema Enciclopédico que debe desarrollarse al nivel del conocimiento absoluto, mientras que la

*Fenomenología* prepara el camino a esta perspectiva a través de la reflexión que se hace desde dentro de la historia.

Claro está, esta actividad preliminar de reflexión fenomenológica sobre la naturaleza condicionada de las formas históricas del Espíritu depende del ordenamiento interior en el que las formas se siguen necesariamente unas a otras y son contrarias a la actual cronología de la historia. Sin embargo, mientras que el pensamiento se mueva en la esfera de la fenomenología misma, bien sea hacia adelante al estilo hegeliano, esto es, hacia el conocimiento absoluto, o en dirección contraria a causa de una renunciación hermenéuticamente inspirada en tal objetivo, no se requieren durante ese tiempo las premisas absolutas e histórico-universales. Por tanto, puede defenderse a Gadamer contra el reproche del hegelianismo disfrazado haciendo referencia al nunca completado infinito de una reflexión hermenéutica que se recomienda hacer constantemente sobre las condiciones históricas que surgen siempre de nuevo o que cambian. Allí donde tomamos en serio la historicidad del pensamiento, debemos tener en cuenta su carácter condicionado. Los orígenes teológicos de la historia universal son por tanto superados. No hay salida del reino de la historia, no hay redención de nuestra esclavitud.

Esta misma visión puede utilizarse fácilmente en respuesta al reproche de la subordinación a la tradición y a la falta de actitud ilustrada. Ningún acto de reflexión sobre las condiciones históricas se ejecuta libre de tales condiciones. La actividad crítica dirigida hacia un estado de cosas histórico definido correctamente presupone el oscurecimiento de otro. Desde luego, el proceso de reflexión por su parte puede continuar sin fin, iluminando así más y más dominios, pero nunca lleva al final fuera de la historia. En cierto sentido, tendría que tomarse una postura independiente si se quisiera tener una certeza a priori de las implicaciones progresivas de la reflexión. Llevando a cabo una reflexión tal no se está nunca seguro de esto, pues se tiene sólo información insuficiente de la meta del proceso histórico mientras que este dura. Aún más, la experiencia histórica muestra que junto con la ilustración puede haber también una vuelta al oscurantismo, que el supuesto progreso puede

ser en realidad una reacción. Aquellos miembros de la Escuela de Frankfurt, que abogan por una crítica de la ideología, Horkheimer y Adorno, han denominado este sorprendente y desilusionante descubrimiento la «Dialéctica de la Ilustración»[102]. Por consiguiente, debemos seguir teniendo en cuenta la relatividad del proceso de ilustración. Pero eso lo hace incluso la hermenéutica.

## *¿Verdad?*

Por consiguiente, lo que queda después de estos ataques, aunque pudiera incluso la hermenéutica eludir las objeciones hechas contra ello, es la no-claridad del estado epistemológico que fue la ocasión real de las controversias. ¿Qué clase de «*verdad*» se revela especialmente al pensamiento hermenéutico, y es ésta la única verdad?[103] Quizás progresemos más en este aspecto si tenemos en cuenta que la hermenéutica posibilita la reflexión elegida en todos los casos individuales para concluir de forma total su validez consigo misma. La comprensión del carácter históricamente condicionado de las representaciones del mundo y de las orientaciones sociales hace posible una ilustración práctica en situaciones concretas. Para recordar la pre-comprensión impensable o el bagaje de conocimiento utilizado implícitamente en todos los procesos de investigación científica rompe con la creencia dogmática de la superioridad última del método. La reflexión hermenéutica demuestra así caso por caso y *ad hoc* la naturaleza finita de nuestro conocimiento en cualquier momento dado.

Esto no se demuestra de forma absoluta, de forma general y de una vez por todas, porque para eso debería adoptarse un punto de vista libre de toda limitación. La hermenéu-

[102] *Vid.* más adelante sobre esto, Capítulo 3.

[103] Cfr. las favorables observaciones de Richard Rorty's sobre hermenéutica (*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979). [Vers. esp., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. de Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 1983]. Sin embargo, yo dudo si su término «hermenéutica edificante» es adecuado, ya que es más que un sucesor del «*Bildung*» clásico.

tica no opera con conocimiento universal suprahistórico, al que tienen que someterse los casos individuales. No es una teoría a priori. Pero tampoco se agota en las series de reflexiones contingentes que se hacen sobre hechos cambiantes, sin sacar de ellas conclusiones de un nivel epistemológico más elevado. Formula una *teoría de la historicidad y de la naturaleza finita de toda teoría.* Por tanto en términos generales indica que la generalidad teorética debe medirse en relación con lo concreto.

¿Cómo se resuelve esta paradoja? Las visiones de la hermenéutica deben adquirirse y verificarse sólo en términos concretos expresados de forma general, parecen bastante vacíos. La hermenéutica, al conectar explícitamente su propia posibilidad de conocimiento como teoría filosófica con concreción, se aplica a sí misma lo que su doctrina dice aplicar a todos los otros casos. La filosofía hermenéutica no flota por encima de las nubes, sino que acepta su propia relación con la fundamental relatividad del conocer. A quien no le satisfaga esto debería tener bien claro en pensamiento lo que está exigiendo: una teoría a priori que establece su propia validez frente al cambio histórico del conocimiento y la ciencia, sin que tal cambio le afecte.

Se le puede quitar importancia al problema del estado epistemológico de las teorías filosóficas aspirando simplemente a lo que todos aspiran, bien sea el análisis lingüístico, la lógica o la teoría de la ciencia. Se comparte con todo el mundo entonces la convicción de la importancia de esta aspiración, que parece incluso bien fundamentada, siempre y cuando esta convicción sea la de todos. Sin embargo, de esta forma se adopta un punto de vista histórico, cuyo carácter histórico no se percibe por el momento, porque no hay alternativas, sino que se considera sin ningún fallo cuando se relativiza por medio del pasado o del futuro. Un modo sofisticado de evadir el problema de la historia en lo que concierne al estatus epistemológico de las teorías filosóficas se representa mediante el postulado de un «tercer mundo», en el que, según Popper, el desarrollo del conocimiento humano se preserva por medio de estructuras cristalinas y libre de la escoria de la historia. De esta forma, desde luego, se resiste al historicismo a costa de un mundo de

Ideas Platónicas, que se establece no según una certeza filosófica, sino sólo a través de la reconstrucción de la historia del pensamiento.

La única persona que estaría segura finalmente frente al peligro de subversión de las exigencias del conocimiento de una teoría por medio de la historia, sería alguien que fuera capaz de derivar sabiduría de las fuentes que borbotean independientemente de la experiencia histórica. Una filosofía aislada de tal forma, que estuviera por encima de la comprensión propia de su época y del conocimiento disponible de su tiempo, tendría desde luego poco interés y nada nuevo que decir. Continuaría jugando los propios juegos contenidos en el canon de temas tradicional de una *philosophia perennis*. En todo caso, la reflexión hermenéutica puede enseñarnos que incluso la idea de una *philosophia perennis*, contraria a su nombre, es un fenómeno histórico y un simple producto de la tradición. La filosofía suprahistórica resulta ser una ilusión histórica.

# 2
# La filosofía del lenguaje y la teoría de la ciencia

## *El lenguaje como foco filosófico*

Se ha dicho justificadamente que la filosofía de nuestro siglo, en contraste con todos los periodos anteriores, está unida por un interés común por el lenguaje. El tópico del lenguaje une las variadas escuelas, desde la fenomenología y la hermenéutica, hasta la filosofía analítica y la teoría de la ciencia. Esto no significa que el lenguaje se considere como el objeto principal o único en verdad de la reflexión filosófica. Este estrecho punto de vista se adopta sólo por unos cuantos grupos que están transformando de forma gradual la filosofía en lingüística. Podría predecirse que este es un fenómeno efímero; porque todas las teorías reduccionistas que son demasiado sutiles o extremas gozan de éxito sólo durante un tiempo, hasta que una reposada investigación revela su estrechez. Una filosofía que no hiciese otra cosa que investigar el lenguaje dejaría de exigir que se la considerase de valor duradero. Debería reconocer, esto es, desde el principio hasta un dominio individual, su destacada capacidad para estudiar los problemas que surgen en la vida y en las ciencias. La filosofía no ha sido nunca asunto de «*terribles simplificateurs*».

Así que, si uno tiene en cuenta el total desarrollo del siglo, debe considerar la omnipresencia del tema del lenguaje, no sustituyendo de forma inminente la filosofía por la filosofía del lenguaje, sino por el hecho de que todos los problemas de la filosofía, incluso los heredados del pasado, se discuten obviamente en términos más o menos lingüísticos. Esto se aplica a la epistemología y a la teoría de la ciencia así como a la ética y a la filosofía social, a la estética como teoría de comunicación simbólica y a la historia como contexto hermenéutico de la tradición. Visto así, el tema común del lenguaje provee una base sobre la que pueden establecerse no sólo una variedad de debates especializados, sino también las tradiciones que proceden separadamente de los más recientes desarrollos en filosofía y con algunas perspectivas de éxito[1].

Sigue siendo una de las ironías de la historia de la filosofía que las contribuciones alemanas importantes que ayudaron a la articulación de este tópico general de la filosofía contemporánea hallaran eco en el extranjero al principio y esta extensión que surgió a partir de tal eco les fue necesaria para recibir alguna atención en su propio país. Así, Frege, el apenas conocido profesor de matemáticas que nunca obtuvo una cátedra fija, se hizo famoso sobre todo a través de Bertrand Russell y sus sucesores. Sólo hasta hace poco tiempo se ha leído mucho más al Hegel traducido al inglés que en su lengua original. Wittgenstein, cuyas profundas raíces en el medio cultural de Viena sólo se han reconocido de forma gradual[2], dio clases en Cambridge desde los veinte años en adelante. Aunque escribió predominantemente en alemán hasta el final, se tiende a considerarle como el filósofo inglés arquetípico. Sus exóticas conexiones fueron completamente neutralizadas.

Por todo esto, el trabajo preliminar que llevaron a cabo la fenomenología y la hermenéutica, facilita a los alemanes para tomar contacto con las formas de las filosofías del

---

[1] Cfr. Apel, *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften* (traducido por H. Holstelilie), Dordrecht, 1967.

[2] *Vid.* Janik and Toulmin «*Wittgenstein's Vienna*», Nueva York, 1973. [Vers. esp., *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus Ediciones, 1974.]

lenguaje desarrolladas con un efecto duradero en América e Inglaterra desde los tempranos años 60. Cualquier cosa significativa que se hiciera desde entonces en filosofía del lenguaje en el mundo de habla alemana representa una amalgama de lo que es nativo o viene de fuera. El concepto posterior del juego del lenguaje de Wittgenstein cayó naturalmente en terreno fértil en la escuela hermenéutica, mientras que otras contribuciones originales que se hicieron siguiendo las líneas marcadas por Frege se han llevado a cabo sobre todo por Ernst Tugendhat. En lo que sigue, consideraré dos ejemplos sobresalientes: la teoría de una comunidad hermenéutico-pragmática en comunicación (Apel, Habermas) y la semántica formal (Tugendhat).

### *La adaptación del juego del lenguaje*

Comenzaremos con la teoría que se ha mencionado en primer lugar, cuya génesis y objetivos requieren cierta presentación detallada, si se desea que las críticas necesarias acierten realmente en el blanco. La teoría de una *comunidad en comunicación* o del diálogo ideal ha sido abogada entre otros, principalmente por Karl-Otto Apel y Jurgen Habermas, aunque con diferencias importantes. Como las ideas filosóficas de Habermas se tratarán de forma más apropiada en la próxima sección bajo el título de «Dialéctica», me limitaré ahora a considerar principalmente a Apel, aunque soy consciente de que en cierto modo es artificial separarles. Debe permitirse también que surja alguna variación ocasional en la formulación del programa, pero su gradual realización tiene que tratarse aún como un tipo de «trabajo en progreso».

Los esfuerzos filosóficos de Wittgenstein se dedicaron siempre a la clarificación de la lógica del lenguaje. Originalmente creía, como aclara el *Tractatus Logio-Philosophicus*, que para esto se requería un lenguaje ideal exacto, que despojase completamente los «disfraces» con los que el lenguaje cotidiano oculta el pensamiento[3]. Los positivistas del Círculo

[3] *Tractatus*, 4.002 y ss., 4.112. [Vers. esp., *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de E. Tierno Galván, Madrid, Alianza Editorial, 1973].

de Viena, para quienes la primera obra de Wittgenstein era casi una Biblia, derivaban del concepto de un lenguaje ideal la exigencia de una ciencia fiscalista unificada. Esto incluiría el *corpus* de todos los enunciados significativos por medio de estándares científicos, ayudando así a establecer la filosofía como «subordinada a las ciencias» en el sentido de ser la lógica de la ciencia. Mientras que los positivistas del Círculo de Viena se aferraban aún a esta atractiva idea, Wittgenstein había considerado hacía ya mucho tiempo abandonar este viejo ideal. Se había dado cuenta de que el dogma de un lenguaje lógicamente exacto que incluyera toda verdad científica obstaculizaba el camino de la intención real de clarificar la lógica del lenguaje.

En un número de fases, que pueden verse ahora en las obras que se publicaron póstumamente, Wittgenstein ilustró la noción del juego del lenguaje que las *Investigaciones Filosóficas* han hecho popular. Por esto, la imagen de los dos Wittgenstein, que estuvo tanto tiempo de moda en literatura, es insostenible. La filosofía posterior va más allá de las intenciones iniciales, cierto es que adoptando un criticismo propio de la filosofía anterior, representando una solución errónea que impide la dilucidación genuina de la lógica del lenguaje[4].

El trabajo debe hacerse mejor por medio de la concepción de una filosofía del lenguaje que conecte el lenguaje con la práctica de forma más flexible. La investigación lógica debe tener siempre en cuenta las condiciones contextuales del juego del lenguaje corriente, en el que nos movemos con éxito y llegamos a un entendimiento mutuo. «Aquí el término "juego del lenguaje" forma parte de una actividad, o de una forma de vida»[5].

Esta sugestiva definición deja mucho campo abierto y por tanto puede utilizarse para varios propósitos. No queda

---

[4] Sobre la correcta imagen de Wittgenstein, cfr. A. Kenny, *Wittgenstein*, Londres, 1973 [vers. esp., *Wittgenstein*, Madrid]; también algunas observaciones hechas por el presente escritor («Die Einheit in Wittgensteins Wandlungen», *Philosophische Rundschau*, 15, 1968).

[5] *Philosophical Investigations*, sección 23 (de la traducción de G. E. M. Anscombe, Oxford, 1953).

claro cómo la «parte» que se supone existe al hablar del lenguaje se relaciona con un todo, qué otras partes son posiblemente relevantes, si estas partes son en sí mismas actividades, o si la actividad es el todo, y, finalmente, si la actividad y la forma de vida son idénticas. Sea lo que fuere, la riqueza del concepto de un juego del lenguaje no puede divorciarse de su consciente falta de precisión. La concepción hermenéutica de la comprensión intersubjetiva del «mundo-vida» encontró aquí algún tipo de ayuda bien recibida.

Una parte del amplio tratamiento del lenguaje como multiplicidad de juegos posibles, donde el lenguaje se utiliza de acuerdo con las actuales condiciones pragmáticas, es la tesis según la cual los juegos tienen entre ellos un simple parecido de familia. Utilizando analogías que se revelan únicamente a la intuición concreta, Wittgenstein rechaza la exigencia de tener que determinar lo que es esencial al juego del lenguaje; pues eso significa la reaparición de la exigencia engañosa del lenguaje ideal, válido para todo discurso y propósitos, en los que el *Tractatus*, según la propia crítica de su autor, había encallado[6].

Es precisamente en este punto de moderación metódica de la filosofía que se limita a descripciones sensitivas de la práctica actual, más bien que a prescripciones, donde la teoría de la comunidad en comunicación, que había alegremente dado la bienvenida al concepto del juego del lenguaje, le vuelve la espalda a Wittgenstein. La filosofía no debe dedicarse a determinar cuidadosamente lo diverso y las formas que se destacan de los modos que están intersubjetivamente seguros de alcanzar una comprensión de los juegos de los lenguajes en funcionamiento, sino a especificar el *juego del lenguaje ideal*, que representa la condición trascendental de la posibilidad de todos los juegos del lenguaje actuales. El descontento con la máxima estoica de Wittgenstein según la cual la filosofía debería dejar todo como está, pues al final lo que hace es crearse problemas innecesarios por medio del criticismo[7], va mano a mano con el rechazo

[6] *Ibíd.*, secciones 65 y ss.

[7] E. g. *Ibíd.*, secciones 124 y ss., 133.

de creer en la confianza hermenéutica de que en todos los casos impugnados es posible lograr de uno u otro modo una comprensión. La discusión de la hermenéutica había verdaderamente mostrado que sus exigencias de universalidad se fundaban esencialmente en el hecho de la experiencia hermenéutica como asimilación ocasionalmente completa y constantemente exitosa de lo que no es familiar, pero no en un principio de razón independientemente especificable e intrínsecamente necesario. En cuanto a lo que a las críticas se refiere, la referencia a la actual práctica del arte de la interpretación parecía ser un mero empirismo, que no satisfizo la demanda filosófica de las fundamentaciones en sentido estricto. Del descontento que existía con el simple recurso de la actual comprensión surgió la tesis de la comunidad ideal de comunicación, que en cierto modo vacila entre el estatus de un postulado de razón y el recurso a los hechos dados.

Apel escribe en un típico apartado[8]:

> Para traducir a términos nuestros los que han de derivarse para la filosofía del lenguaje de la noción de un juego del lenguaje, creo que es necesario pensar con Wittgenstein contra Wittgenstein y más allá de Wittgenstein. Así que, por ejemplo, no es suficiente reemplazar, como hace Wittgenstein, el modelo referencial del lenguaje y con ello la idea de un «significado» como una clase de objeto, que (en su forma original) incluya sólo nombres propios, a través de la demanda de una «descripción» de las variadas funciones y reglas de uso del lenguaje-necesario aunque precisamente tal ensanchamiento pragmático de los horizontes exista en virtud de la unicidad de orientación lógica y epistemológica de la filosofía Occidental del lenguaje... La visión de Wittgenstein según la cual toda observación sig-

[8] «Der transzentalhermeneutische Begriff der Sprache», en *Transformation der Philosophie*, Vol. II, Frankfurt, 1973, págs. 346ss. (parcialmente traducido, Londres, 1980; cfr. también la ponencia de Apel en C. H. Heidrich (ed.), *Semantics and Communication*, Amsterdam, 1974, y «The a priori of communication and the foundation of the humanities», *Man and World*, 5, 1972. Peter Winch hace favorables, aunque de forma crítica, comentarios sobre la concepción de la filosofía del lenguaje de Apel en S. C. Brown (ed.), *Philosophical Disputes in the Social Science*, Frankfurt, 1975.

nificativamente pensable (*i. e.* comprobable) es en principio *pública*, y por tanto dependiente de los juegos del lenguaje, incluyendo el requisito posterior de que quien describe el juego del lenguaje *participa* en ello en una forma que aún debe explicarse. Si simplemente se les observa desde fuera, no podría asegurarse de ningún modo que las reglas que presuponen en su descripción son idénticas a aquellas que se siguen de hecho en el sentido del juego del lenguaje.

En conexión con esto está, sin embargo, el hecho de que el filósofo no observa de forma empírica y describe los juegos del lenguaje humanos (y así las «formas de vida» donde se entrelazan) *sólo* como hechos que ocurren objetivamente, sino también como algo que él mismo puede practicar, *reflexionando* sobre el punto de vista del discurso *crítico* y *normativo*. Sin esta suposición, el programa de terapia de Wittgenstein hecho a través de la crítica del lenguaje, su hablar del uso del lenguaje en filosofía como «sinsentido» o «algo ocioso», es completamente ininteligible. En pocas palabras, el filósofo como crítico del lenguaje debe tener claro que cuando se trata de describir los juegos del lenguaje está exigiendo él mismo un juego del lenguaje específico, que está reflexiva y críticamente relacionado con todos los juegos del lenguaje posibles. Consecuentemente, el filósofo supone siempre que es en principio capaz de participar en todos los juegos del lenguaje, o de entrar en *comunicación* con las comunidades de lenguaje correspondientes. De este modo, sin embargo, se asume un postulado que parece contradecir la tesis de Wittgenstein según la cual los indefinidos y muy variados «juegos del lenguaje» que tiene en mente no tienen nada *en común* más que un cierto «aire de failia», y por tanto no presentan ningún rasgo esencial. En realidad, el elemento *común* de todos los juegos del lenguaje se apoya, en mi opinión, en el hecho de que, cuando se aprende *un* lenguaje, y tiene lugar así la socialización exitosa de *una* «forma de vida» entrelazada con aquel uso del lenguaje, algo así como *el* juego del lenguaje, *i. e.*, *la* forma humana de vida, se aprende también: esto es, la *competencia* para reflexionar sobre el propio lenguaje o la forma de vida de uno y *comunicarse* con el resto de los juegos del lenguaje...

Sólo el *juego del lenguaje ideal* (en sentido normativo) de una *comunidad de comunicación ideal* puede considerarse como un ejemplo-control postulado del cumplimiento de reglas humano en general. Este juego del lenguaje ideal se anticipa

verdaderamente como una *posibilidad real* del juego del lenguaje en el que se participa, esto es, se presupone como *condición de posibilidad y validez de la acción*, como acción significativa, por todo aquél que sigue una regla—implícitamente, por cualquiera que, por ejemplo, actúa *significativamente* de acuerdo con sus requisitos, explícitamente por cualquiera que utilice *argumentos*.

El objetivo de la reflexión es la capacidad universal de todo hablante competente para participar en todo juego del lenguaje concreto. Ser capaz de hablar significa en principio poder hablar a cualquiera sobre cualquier cosa. El filósofo que hace esta petición no debería contentarse con la descripción empírica de todos los juegos de lenguaje posibles y la demostración factual del éxito constantemente repetido cuando entabla una comunicación determinada con otros. Al hacer tal cosa debería tener en cuenta una *norma* que sirve para la crítica de ciertos juegos del lenguaje que no satisfacen la norma. Esta norma consiste en el ideal de una comunidad en comunicación, que no sólo debe pensarse como omni-abarcadora, sino también como suministradora de la garantía de acción «significativa», especialmente en el caso de la argumentación. La norma de una comunidad ideal en comunicación, sin embargo, no resulta sólo del análisis de los mismos juegos del lenguaje, ni tampoco de la reflexión sobre las presuposiciones del intercambio intersubjetivo que funcionan por medio del lenguaje, sino que representan en cambio un *postulado filosófico*. La complejidad de la postura que Apel adopta surge del hecho de que en este caso se entremezclan varias cosas que parece que pueden iluminarse mutuamente.

### *¿Qué es la pragmática trascendental?*

Se supone que está claro que la apelación a Wittgenstein como forma de introducir la dimensión pragmática tiene principalmente un carácter estratégico. Cuando se requiera se introducirán otros tipos de ayuda. La teoría de los actos de habla de Searle o la división tridimensional de la semiótica según Charles Morris, quien además del ordenamiento

lógico de los símbolos de la sintaxis y la dimensión de referencia en semántica tiene también en cuenta el uso de signos en pragmática, se introducen frecuentemente a través de la confirmación y se construyen en una nueva versión del modelo pragmático de una comunidad de investigadores (Peirce[9] y otros). Sin embargo, de ninguno de los bosquejos anteriormente mencionados de la filosofía del lenguaje es posible concluir la pre-eminencia a priori del aspecto pragmático de la acción lingüística; más bien el tomar en serio los aspectos pragmáticos ayuda a corregir la unicidad de perspectiva de un análisis puramente lógico al modo tradicional. Por otra parte Apel siente ilimitadas esperanzas trascendentales al tomar en serio el aspecto pragmático. Se trata entonces de crear una conexión convincente entre la *pragmática* y la *trascendentalidad.*

Esta conexión, sin embargo, no puede hacerse simplemente según los dos elementos tomados en sí mismos. La visión innegable e importante del aspecto pragmático del lenguaje que se usa de forma activa y se emplea intersubjetivamente, no permite en sí misma hacer en absoluto ninguna inferencia a estas dos cosas trascendentales. No puede decirse que el rol que juega el lenguaje en una comunidad en comunicación tiene el estatus de una condición trascendental de la posibilidad de algo. Debemos utilizar desde luego el lenguaje para poder llegar a un entendimiento mutuo. Pero aparece aquí el riesgo circulatorio de los argumentos justificativos de cada cual. Siempre y cuando se consiga que los seres humanos se entiendan entre ellos al abandonar el uso del lenguaje (y no pueda reemplazarse por las relaciones inteligibles que seres de razón pura como los ángeles puedan tener entre ellos), el lenguaje es una institución necesaria para poder intentar una comprensión intersubjetiva. Este sencillo truismo no puede ser por tanto lo que se persigue.

De hecho, en conexión con el modelo de la comunidad en comunicación pragmática-trascendental hay un elemento claramente *normativo*. Sobre lo que se insiste no es que empleemos el lenguaje hablando entre nosotros, sino que se debería observar cierto tipo de uso del lenguaje al asociar-

[9] Cfr. Apel, *Der Denkweg von C. S. Peirce*, Frankfurt, 1975.

nos de cierta manera como seres humanos. En lugar de describir simplemente la varidad de juegos del lenguaje posibles, para poder reconocer los parecidos de familia que existen entre todos los juegos del lenguaje, debe elegirse *un* juego del lenguaje que todo el mundo juegue y con el que se comparen el resto de las formas de uso del lenguaje. El único juego de lenguaje que debe jugarse por todos se averigua atendiendo a las claras exigencias de la *racionalidad.*

Todo aquel que habla inteligible y significativamente sigue unas determinadas reglas necesarias al hablar. Estas reglas, sin embargo, dominan no sólo el uso de las palabras y la construcción de enunciados, sino también la relación que se crea con el interlocutor con quien se dialoga y se presupone en toda transacción del habla. La dimensión pragmática del hablar se extiende más allá de los requisitos lingüísticos, a los estándares del tratamiento del interlocutor como interlocutor. El reconocimiento del otro como racional y otro *alter ego* igual se extiende a todos los interlocutores posibles entablados en un discurso recíproco sin excepción. El reconocer universalmente que todos los seres humanos tienen iguales derechos, cosa aquí sobreentendida, parece surgir de las bases de un análisis más exacto del juego del lenguaje. Así se resolvería realmente de un golpe las viejas dificultades de la fundamentación de una ética racional. No obstante, las apariencias engañan.

Apel comienza sin duda a partir de un determinado juego del lenguaje que según él es típico y obligatorio. Tiene principalmente en cuenta el modo racional del uso del lenguaje denominado *argumentación.* De hecho, alguien que se ponga a argumentar, en lugar de hacer por ejemplo adulaciones, amenazas, mentiras o filibusterismos, procede más bien sobre las bases de un consenso de estándares racionales, a los que él mismo está más sujeto que nadie. Un debate científico o un debate interescolar en un seminario proceden racionalmente cuando todos los participantes se adhieren a ciertas normas de argumentación tales como la claridad, la inteligibilidad, la voluntad de escuchar y admitir alternativas, etc. La forma peculiar del uso del lenguaje es en este caso aparente en tanto en cuanto la meta a la que se aspira se reconoce como racionalidad más bien que como

egoísmo o como el esfuerzo común de tratar algún asunto de importancia para todos en lugar del efecto retórico de un individuo. La norma de racionalidad debe por tanto reconocerse y aceptarse si los participantes de un juego de lenguaje particular son capaces de seguirla.

De la recomendable decisión de llevar a cabo el discurso de forma racional no puede deducirse sin embargo que todo diálogo y hablando aún de forma más general, todo juego de lenguaje deba ser explícitamente racional, de modo que la regla del lenguaje indicada en un caso particular suministre los criterios para evaluar todos los otros casos de discurso humano. Por el contrario, la excepción es precisamente el caso racional. Los juegos del lenguaje institucionalizados, tales como las interrogaciones, consejos u órdenes (el ejemplo favorito de Wittgenstein), persiguen objetivos bastante diferentes, esto es, desde la mejora del conocimiento hasta el avance de una tarea común. Las pequeñas conversaciones frívolas, conversaciones refinadas, ceremonias de todo tipo y sin olvidar el amplio dominio de la retórica, donde la meta es ganar y convencer a alguien de algo al precio que sea —todos estos están entre los juegos de lenguaje cotidiano. No es cierto que en estos casos la base sea siempre una igualdad de roles mutuamente reconocidos, ni tampoco que los claros principios de racionalidad se apliquen siempre. ¿Qué justificación hay entonces para elevar a norma universal el modelo de discusión racional que se lleva a cabo entre interlocutores que reconocen mutuamente lo que se había desarrollado primero en un elevado nivel de cultura?

La respuesta dada es que debemos trabajar sin «condiciones contrafactuales», sabiendo bien que normalmente el discurso no se adecúa al ideal. No podemos evitar inventar *condiciones ideales* si nos hemos de considerar seriamente como interlocutores en diálogo, esto es, preservar nuestra dignidad humana preservando la de los demás. Esta respuesta no puede ser satisfactoria, pues presupone ya lo que se cuestiona. Una vez aceptada la racionalidad como norma, se sigue nuestro comportamiento de acuerdo con la norma, aunque las diferentes formas de interrelaciones no corroboren siempre la norma. Las reglas que debe seguir cualquier persona que desee llevar a cabo un diálogo racional son

obligatorias y válidas sin excepción. El problema, sin embargo, en cuestión era saber qué nos impulsa a decidirnos a emprender un diálogo racional.

Si a esto se responde que es la misma razón la que crea la obligación, en tanto en cuanto nosotros, como seres racionales, no podemos abstraernos de ella, existe entonces un vacío en el argumento; porque no se trata entonces de un problema de reflexión trascendental o de una conclusión sacada inmanentemente de las condiciones constitutivas del discurso. Se trata, más bien, de la especificación de un principio de razón evidente por sí mismo y obligatorio que hace de premisa en el diálogo. Este paso es, sin embargo, inadmisible. Lo que se pretende es, desde luego, traducir a términos de la filosofía lingüística la filosofía trascendental clásica de tipo kantiano, basada en último término en una auto-evidencia racional, aunque fuera incluso con la forma de la ley moral prácticamente obligatoria. Sin embargo, queda claro ahora que el puente de la pragmática a la validez trascendental, que a primera vista no podía construirse sin más apoyo, se sostiene gracias a un elemento normativo que se introduce desde fuera. Lo que se discute no es si la norma de diálogo racional (al igual que un diálogo concebido como teniendo lugar en condiciones ideales, contrafactuales) es deseable: y lo es. Lo que se quiere saber es sólo si esta norma resulta de sí misma a partir de los análisis del juego del lenguaje en términos de la pragmática trascendental: y no es así.

### *Hipótesis prácticas para la argumentación*

En un instructivo pasaje, Habermas, quien es mucho más cauteloso que Apel cuando se trata de repetir postulados de filosofía trascendental, admite el dilema al que se acaba de hacer referencia mediante una alusión a Kant. Así escribe[10]:

[10] «Vorbereitende Bermerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz», en Habermas y Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1971, pág. 141 (traducido en H. P. Dreitzel (ed.), *Recent Sociology*, 2, Londres, 1970).

> La situación de discurso ideal se compararía más apropiadamente con una ilusión trascendental, excepto que esta ilusión, en vez de deducirse de una inadmisible transferencia (como cuando se utilizan las categorías del entendimiento fuera de la experiencia), sería también una condición constitutiva del discurso posible. La anticipación de la situación del discurso ideal tiene para todo tipo de comunicación posible el significado de una ilusión constitutiva, que es al mismo tiempo la apariencia de una forma de vida. No podemos saber a priori si esa apariencia es un mero engaño (subrepción), que como siempre resulta de las inevitables presuposiciones, o si las condiciones empíricas de actualización, aunque sólo sean aproximadas, de la supuesta forma de vida pueden prácticamente producirse. Las normas fundamentales del discurso posible que se construyen en una pragmática universal incluyen de estos puntos de vista una hipótesis práctica. De esta hipótesis, que debe desarrollarse en una teoría de competencia comunicativa y dársele una fundamentación, se origina la teoría crítica de la sociedad.

Una *hipótesis práctica* que tiene como meta la producción de un tipo de relación social donde la situación de discurso ideal fuese una realidad y no simplemente un postulado es, sin embargo, algo diferente de la condición trascendental de la posibilidad a priori, sin la cual no podríamos hacer bajo ninguna circunstancia lo que hacemos cuando nos comunicamos entre nosotros. La metáfora de una *ilusión trascendental*, que Habermas toma de Kant, va al núcleo del problema.

Kant, en la *Crítica de la Razón Pura*, al comienzo de la «Dialéctica Trascendental», había utilizado el término «ilusión», tal y como estaba asociado con la decepción y la sofistería, para explicar por qué la mente humana, situada entre la finitud del sentido y la absoluteidad de la razón, está constantemente afligida por una «ilusión»[11] de la que no puede nunca desprenderse a pesar de toda crítica ilustrada de la filosofía. La peculiar naturaleza de una razón finita implica necesariamente la falsa tendencia de superar sus propios límites. Aunque sabemos que, para los propósitos teoréticos del conocimiento, debemos limitar nuestra razón

[11] *Critique of Pure Reason*, A297.

como entendimiento a las condiciones finitas del sentido, no podemos evitar hacer algo similar a lo que sucede, por ejemplo, en el caso de ilusiones ópticas, esto es, tratar la razón pura como constitutiva incluso más allá del mundo de la experiencia.

Superar el mundo de la experiencia conduce, en un contexto teorético, a la confusión que Kant llama «Dialéctica» y que intenta cambiar con su crítica. Ir más allá de la situación actual de diálogo hacia suposiciones contrafactuales tiene en Habermas, no obstante, una intención práctica, y es para ese objetivo para lo que se supone que se le apela en nombre precisamente de una teoría crítica de la sociedad. La referencia a la «ilusión trascendental» de Kant muestra así la doble polarización: desde la dialéctica teorética a una hipótesis práctica y desde una prohibición que resulta de la crítica del conocimiento a un postulado inspirado en la crítica de la ideología. Yo dije que esta heterodoxa referencia a Kant se adecúa en realidad más a la teoría de la comunicación que la exigencia directa de reformular la filosofía trascendental clásica en términos de la moderna filosofía del lenguaje. Apel presenta de hecho su programa como continuación de una reflexión sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento, en cuyo proceso se sustituye, en lugares importantes, el concepto de conocimiento por el de argumento.

La impresión dada es que la argumentación es la moderna sucesora dèl conocimiento, correspondiendo al avance de la filosofía del lenguaje. En el contexto de la comunidad en comunicación, el conocimiento se presenta en forma de argumentación. Quien argumenta, se nos dice, no puede hacer otra cosa que postular el diálogo ideal y reconocer sus normas, aunque de hecho no siempre las cumpla. Por esto, antes de examinar la legitimidad de la exigencia según la cual la filosofía trascendental debe reformularse como teoría de comunicación, debo estudiar el concepto de argumento. El problema de la «ilusión trascendental» se examinará aún desde otro punto de vista.

Los *argumentos* son, desde el «invento» socrático del diálogo filosófico, como un medio que se emplea intersubjetivamente para adquirir conocimiento: por sí mismos satisfacen la exigencia de «dar una razón» *(logon dido-*

*nai)*. Los argumentos se utilizan, por tanto, cuando se requiere una justificación. Aquellos fundamentos que pueden aportarse para apoyar una aserción, ya que no se confía en la aserción tal y como se da, se denominan argumentos. Consecuentemente, los argumentos deben ser inteligibles en el contexto de una situación de discurso determinada y para ciertos propósitos. Un conjunto de razones cuenta como argumento cuando no se discute por más tiempo o se dice que necesita de justificación posterior. Por tanto, los argumentos adquieren un valor situacional y pragmático. En tal o cual situación, y dado tal o cual estado de conocimiento, algo se denomina argumento; aunque en una situación de discurso diferente y con un estado de conocimiento diferente esto no sería suficiente. Los argumentos deben aceptarse, normalmente no son obligatoriamente necesarios. Se requiere plausibilidad, no una prueba estricta.

Los diálogos socráticos muestran de forma clara que la conducta del discurso filosófico entre interlocutores que trabajan para obtener la clarificación común de algún problema que a todos interesa *no procede nunca bajo condiciones ideales*. Presupone más bien las circunstancias contingentes de la vida cotidiana y las asunciones hechas en ese momento por los participantes. Nadie sabe ya todo, ni los denominados sabios o sofistas ni su crítico Sócrates, quien constata que su única ventaja sobre ellos es que está al tanto de su ignorancia. Cualquiera de ellos puede equivocarse, y adoptar su opinión como argumento o estar convencido por un argumento falso. El diálogo procede, no de forma a propósito o bien-ordenada, sino aporéticamente y en parte por falsos caminos. Los diálogos ideales serían aquelllos en los que no hubiera preconcepciones en el camino, donde no hubiera necesidad de compensar diferencias en el conocimiento, donde la crítica y la propia-crítica se equilibrasen una a otra, nadie haría trampas o utilizaría métodos retóricos de persuasión, habría tiempo suficiente para concluir el problema y se dejarían a un lado las emociones o la agresión. Sin embargo, al discutir un tópico entre interlocutores completamente racionales, ¿por qué tienen que entablar el diálogo sobre condiciones ideales de cualquier tipo? La tarea del diálogo consiste precisamente en la *producción* de

racionalidad bajo condiciones que están aún *cortas* de racionalidad. Los diálogos ideales no plantean ningún tipo de problemas y son simplemente juguetones ejercicios. Por último, si de hecho no existiera tal deficiencia en la racionalidad, se privaría al diálogo de toda base.

La situación especial del argumento como medio de racionalidad disponible del diálogo no-ideal se ha reconocido desde la *Retórica* y los *Tópicos* de Aristóteles incluso desde el punto de vista lógico. *La lógica de la argumentación*[12] que allí se concibe es denominada por Aristóteles como modelo del diálogo, «*dialéctica*» —que no debe confundirse con el uso moderno de la palabra. Aspira a ciertos «lugares comunes» (*topoi*) que son relevantes a las circunstancias del debate y se reconocen universalmente pero no por eso satisfacen todos los estándares de racionalidad concebibles respecto a su validez y exactitud. A este respecto hay una clara diferencia entre la lógica de la argumentación y la prueba científica (*apodeixis*), la estructura lógica de lo que es el tema de la teoría de la ciencia de Aristóteles[13], tal y como aparece en la *Analytica posteriora*. La prueba que obliga bajo cualquier circunstancia y que se deriva de las premisas verdaderas que son una clase más fundamental y general corresponde a la ontología del sujeto en consideración. Los argumentos, por contraste, están siempre sujetos a las metas prácticas de la situación de diálogo dada.

Sólo según esta distinción es posible encontrar finalmente una pista de un problema muy engañoso. ¿Qué ocurre si una profunda *ilusión de racionalidad*, utilizando como pretexto argumentos que todos reconocen, permite sencillamente que los objetivos privados se llevan a cabo más satisfactoriamente? La simple demanda de utilización de

[12] Un descendiente moderno es Stephen Toulmin (*The Uses of Argument*, Cambridge, 1958). Cfr. el estudio de O. Bird, «The re-discovery of the Topics», en *Mind*, 70, 1961. Habermas alude ocasionalmente a Toulmin (cfr. «Wahrheitstheorien», en Fahrenbach (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion, Festschrift für Walter Schulz*, Pfullingen, 1973).

[13] El análisis moderno de explicación científica es una versión altamente sofisticada de esa prueba en términos de silogismos apodícticos. Cfr. E. Nagel, *The Structure of Science*, Nueva York, 1961, capítulo 3. [Vers. esp., *La Estructura de la Ciencia*, Buenos Aires, Paidos.]

argumentos y de discurso de intercambio recíproco entre interlocutores iguales no es nunca en sí misma la garantía de una intersubjetividad genuinamente racional. El retórico tópico revela lo que debe representarse, en qué situaciones y de qué modos si quiere satisfacerse la exigencia de argumentación dentro de un contexto de controversia y no obstante mantener la mano en alto. Se distinguen aquí sus orígenes en las técnicas de defensa que se llevan a cabo en tribunales de justicia. No debemos por tanto dejarnos engañar por declaraciones tales como la preparación para la argumentación pensando que las condiciones ideales se producen en el acto mismo. La ilusión de racionalidad, que desde la época de los griegos se ha denominado sofistería, representa el problema más difícil de la teoría de la comunidad ideal en comunicación[14]. ¿Qué se pensaría del criterio que hace posible distinguir en una discusión entre la ilusión de racionalidad y la racionalidad genuina si la suposición contrafactual distinguiese simplemente el discurso argumentativo del no-argumentativo? El problema sigue, no sólo sin responder, sino sin percibir por los filósofos del lenguaje en su deseo de dar respuestas globales a las cuestiones anteriormente mencionadas de la epistemología y la ética.

### *Reflexión trascendental*

En el curso de su transformación de filosofía trascendental, Apel no ha dudado en dar un paso más allá del cual es imposible ir por definición. Propone una «fundamentación última de tipo no-deductivo, sino reflexivo»[15]. Por el título pretencioso de *fundamentación última* se entiende una fundamentación tal derivada de un principio que es el último en tanto en cuanto razonablemente no requiere fundamentación posterior. Aristóteles utilizó ya el argumento en el que se regula un retroceso infinito, ya que toda deducción debe

[14] *Vid.* más adelante sobre esto, Capítulo 3.

[15] «Das Problem der philosophischen Letztbegrundung im Lichte einer Transzendetalen Sprachpragmatik», in B. Kanitscheider (ed.), *Sprache und Erkenntnis, Festschrift für G. Frey*, Innsbruck, 1976.

hacer referencia atrás a más y más razones en el sentido de *apodeixis* significativa. De esto infirió que la deducción podría llevarse a cabo sólo según los primeros principios. Hay algunos de estos que se dan por admitidos, sin embargo deben sopesarse de acuerdo con su competencia dentro del contexto dado respecto a aquello que debe descubrirse. La relación entre el principio y lo que de él se deriva debe establecerse por tanto caso por caso.

La tesis radical de una fundamentación última va claramente más allá de todo esto, pues implica lo superfluo que es cualquier tipo de investigación posterior y cualquier relación de fundamentación que deba establecerse en un caso particular. La fundamentación última termina con todo razonamiento de una vez por todas. En sistemas modernos de filosofía esta exigencia se ha llevado a cabo, por ejemplo por Spinoza y Fichte, quien alue a Spinoza. La «*causa sui*» se concibe como el principio último de cuya existencia no puede hacerse ninguna abstracción porque es su propia fundamentación. El «Ego absoluto» de Fichete debe entenderse de forma muy similar. En el acto espontáneo y sin presuposición de «decir Yo a ello mismo», este principio se postula originariamente a sí mismo y capacita al mundo del no-Yo a emerger al mismo tiempo, de forma que el hecho de que el principio no necesite ninguna fundamentación y su función comprehensiva como fuente de posteriores deducciones son mutuamente complementarios. Los ejemplos muestran que el aprehender tal principio conduce a percibir la imposibilidad de una investigación posterior al igual que a la consistencia de la consecuente deducción. Ese es el significado de la fundamentación radical última.

Apel tiene claro desde luego que es imposible establecer un dogma comparable de tipo metafísico en términos de la filosofía del lenguaje. Apel sustituye la reflexión por la deducción y dilucida la noción de una fundamentación última en términos de la «*imposibilidad de ir más allá de ello*». Esto implica un cambio fundamental de la tesis. Para el argumento, mostrar que el intento de ir más allá de ciertos supuestos a través de la reflexión es un fracaso se lleva a cabo en un nivel puramente factual. No tiene sentido dar ningún paso más para reflexionar sobre ese punto, pues la

dilucidación de las presuposiciones va aquí contra sus límites. Pero si se trata de una cuestión meramente contingente donde no tienen sentido pasos posteriores, entonces el trabajo de fundamentación es incompleto. Tendría que demostrar que el punto extremo alcanzable mediante la reflexión pudiera responsabilizarse tanto de la existencia como de la forma particular de los hechos de los que se originó la reflexión. Por esa razón está lejos de ser evidente que el fundamento último se haya alcanzado en este punto. Porque eso implicaría que vislumbrarlo significaría vislumbrar su unicidad y primacía.

La demostración contingente se basa en la ociosidad de repetir el acto de reflexión y por tanto en la premisa según la cual es esa reflexión la que hace tomar conciencia de las condiciones constitutivas del juego del lenguaje que es en sí el último acto significativo. Cuando se ve que sería infructuoso reflexionar más de la misma forma, mientras no haya otras posibilidades abiertas de reflexión, se tiene la *experiencia* de tropezar con un *límite*. No hay nada en esta experiencia, sin embargo, que muestre que el límite es uno en principio, o que el principio es único y sin derivación posterior, o el principio de principios. Más bien se debe haber estilizado anticipadamente en principios aquellas condiciones que han sido reflexionadas, y eso indica una suposición arbitraria y puramente externa, que no se puede alcanzar en el proceso de una única investigación posterior. O bien se adopta el modelo de deducción[16] y se tropieza de nuevo entonces con los problemas de la postura kantiana[17], que se pensaba se superaría precisamente utilizando los instrumentos provistos por la filosofía del lenguaje.

---

[16] Cfr. S. Körner, «On the impossibility of trascendental deductions», *Monist*, 51, 1967; E. Schaper, «Are trascendental deductions impossible?», en L. W. Beck (ed.), *Proceedings of the IIIrd. International Kant Congress*, Dordrecht, 1972; Körner, «Über ontologische Notwendigkeit und die Begründung ontologischer Prinzipien», *Neue Hefte für philosophie*, 14, 1978 (esta obra contiene también más documentación sobre el mismo tópico de R. Chisholm, M. Gram, R. Rorty, H. Krings y B. Puntel).

[17] Una interpretación sumamente sutil de la doctrina kantiana puede encontrarse en D. Henrich, *Identität und Objektivität (Abhandlung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften)*, Heidelberg, 1976.

Después de todo eso, ¿es posible la reinterpretación de la filosofía trascendental como doctrina de la comunidad ideal en comunicación? No pueden olvidarse dos objeciones de peso cuando se hace una consideración más seria, a pesar de todos los elegantes y literarios esfuerzos de traducción. Ambas están conectadas con las ideas fundamentales de la filosofía trascendental. Una objeción trata el problema de darse anticipadamente un concepto de *conocimiento*, la otra con la estructura *referencial-propia* de la reflexión trascendental.

La búsqueda de las condiciones de la posibilidad del conocimiento tiene que empezar con el *darse* del conocimiento, para saber qué es en general lo que se busca respecto a las condiciones de posibilidad. Según Kant y la teoría más reciente de la ciencia, el paradigma del conocimiento debe encontrarse en las ciencias; según la hermeneútica, en la continuidad histórica de la comprensión de la tradición y las instituciones sociales. Como quiera que se desee definir el conocimiento, la filosofía debe comenzar desde tal dato, para descubrir sus presuposiciones constitutivas. El carácter dado de lo que se considera acerca de las condiciones de posibilidad indica perfectamente en términos generales la *dirección* de la reflexión trascendental.

Sin embargo, de la premisa del concepto de conocimiento depende también la eficiencia de una reflexión que debe reconocer como trascendental el no poder liberarse de su objeto. Las condiciones de posibilidad del conocimiento sobre las que se reflexiona son al mismo tiempo también las condiciones de posibilidad de la reflexión que se dirige hacia ellas. Por esto puede hablarse de «*referencialidad propia*» como estructura central de cualquier argumento trascendental[18]. Sólo si se hace evidente que incluso la cuestión de las condiciones del conocimiento posible, siempre y cuando se considere su propia posibilidad como problema, se hallan bajo las mismas condiciones que investiga, se demuestra la validez de las condiciones presentadas. En otras palabras: la posibilidad de una reflexión trascendental está en conexión con la posibilidad del conocimiento hacia el que se dirige la

[18] Me refiero a esto en mi artículo, «Kant, trascendental arguments and the problem of deduction», *Review of Metaphysics*, 28, 1975.

reflexión. La misma reflexión trascendental, por tanto, demuestra, siempre y cuando no esté total y gratuitamente flotando o no tenga acceso a fuentes mayores de conocimiento, que con las condiciones de nuestro conocimiento, una vez dadas, las alternativas son inconcebibles.

La *falta de alternativas* de las condiciones de posibilidad del conocimiento de que disponemos no pueden demostrarse a priori e independientemente del mismo acto de reflexión trascendental. Para eso tendríamos que tener a nuestra disposición una visión pura de los fundamentos que se encuentran más allá del conocimiento posible. Pero entonces habríamos presupuesto ya implícitamente las alternativas. El esfuerzo de reflexión trascendental de situarse por detrás del conocimiento dado, es, no obstante, la piedra de toque de la ausencia de alternativas, porque a través de su propia actividad confirma la condición universal del conocimiento. De esta forma se puede construir una prueba menos cargada de posteriores presuposiciones, de la legitimidad del conocimiento que disponemos de hecho. Admito que sigo aquí la interpretación particular de la estructura fundamental de la filosofía trascendental que encuentro más convincente. La interpretación puede discutirse[19]. No necesito, sin embargo, sacar de ningún modo a colación toda la discusión acerca de la renovación de la filosofía trascendental para dilucidar en debate con los teóricos de la comunicación por lo menos las dos objeciones mencionadas al principio.

Es justamente ahora cuando se afirmaba que la reflexión trascendental opera bajo la premisa de un concepto de conocimiento y sólo por esa razón hace su trabajo en el sentido de referencialidad-propia. La transformación de Apel, sin embargo, sigue siendo característicamente *vaga* cuando se refiere a *qué* es auquello de lo cual deben buscarse las condiciones de posibilidad. A veces parece que se trata de las condiciones de posibilidad del conocimiento como

[19] Por ejemplo, R. Rorty, «Trascendental arguments, self-reference and pragmatism», en Bier, Horstman, Krüger (eds.), *Trascendental Arguments and Science*, Dordrecht, 1979; M. S. Gram, «Do trascendental arguments have a future?», *Neue Hefte für Philosophie*, 14, 1978, pág. 41.

tal, a veces de las condiciones de posibilidad de articulación lingüística o de comunicación crítica sobre el conocimiento, a veces sin embargo, de lo que posibilita el juego del lenguaje en general, de la forma de vida intersubjetiva o incluso de una norma, que ha de calificarse en términos éticos, de las recíprocas relaciones entre seres racionales. Todo esto no es un único y mismo problema, ni pueden resolverse juntos los muchos y diferentes problemas en términos de una fundamentación última. Sobre todo, sin embargo, la confusión de las esferas teórica y práctica no puede considerarse bajo ningún concepto como la reproducción moderna del programa kantiano de filosofía trascendental, basada precisamente en la clara separación del entendimiento como condición trascendental de la posibilidad del conocimiento y la razón como motivación absoluta de la acción.

La segunda objeción trata de la *falta de un lugar para* la reflexión que se denomine como trascendental. La comunidad en interacción de interlocutores que participan en el juego del lenguaje forma el punto de partida, donde el carácter del diálogo, como algo que tiene que ver con la subjetividad individual, se establece enfáticamente como correctivo contra la pretendida consideración que Kant defiende cuando se refiere a la estrecha visión del ego aislado. La norma ideal de reconocimiento mutuo de los sujetos forma el punto-evanescente hacia el que debe orientarse la reflexión trascendental. La actividad de la reflexión trascendental por su parte, no obstante, supuesta como intermediaria entre el punto de partido dado y el supuesto contrafactual no encaja de ningún modo en el cuadro asumido. La comunidad en comunicación no reflexiona sobre sí misma consistentemente, como un tipo de sujeto colectivo, desde un punto de vista de las presuposiciones inalterables de su existencia, sino que un filósofo que se aproxime desde fuera se dirige a ciertas premisas caracterizadas normativamente según los variados juegos del lenguaje, que se conectan sólo por sus parecidos de familia. Este acto de dilucidación *externa* y criticismo no se puede denominar sin embargo «trascendental» ni siquiera en la interpretación más generosa del término. El filósofo, como sujeto privilegiado, no está

de ningún modo asociado en virtud de la reflexión con lo que se reflexiona, sino que habla externamente sobre ello desde una meta-postura especial. Lo que pueda decirse desde esta postura puede muy bien ser correcto, pero esta visión no se habrá obtenido por medio de métodos trascendentales, si es que aquella ambigua y agobiada tradición tiene aún algún significado reconocible. Nos enfrentamos al problema de la no-identidad del que reflexiona con lo reflexionado, que impidió anteriormente al mundo-vida anónimamente constituido de Husserl alcanzar cualquier dilucidación propia que pudiera denominarse trascendental. No son las comunidades lingüísticas y las formas de vida las que llevan a cabo el acto de reflexión propia: para eso se necesita la poderosa actividad del filósofo.

### *Perspectivas éticas*

Si las comunidades lingüísticas no tienen capacidad de reflexión, quedan sólo abiertos los caminos que conectan la exigencia de lo trascendental y la idea de la comunicación ideal. O se vuelve a las bases kantianas de la subjetividad, con la consiguiente necesidad de redescubrir primero al sujeto trascendental en todo sujeto empírico, y que por tanto no coincide con la comunidad lingüística entre sujetos. O se analiza el argumento trascendental de forma diferente, no teniendo en cuenta los supuestos de la subjetividad y haciendo énfasis sobre la estructura lógica de la referencialidad propia de la reflexión trascendental, tal y como se indica anteriomente. En tal caso, claro está, ni la deducción ni la fundamentación íntima se pueden llevar a cabo. O también puede uno aferrarse a la premisa de intersubjetividad del medio lingüístico[20] y abandonar la exigencia trascendental.

---

[20] Debe mencionarse de paso que la más antigua de las críticas de Kant descuidó ya en su «purismo de la razón» la adecuada evaluación del lenguaje. Sin embargo, ellos tenían en mente no la intersubjetividad del diálogo, sino la expresión concreta del pensamiento del discurso audible (J. G. Herder, *Verstand und Erfahrung, eine Metakritik zur Kritik der reine Vernunft*, 1784).

Se debe elegir la última forma si se desea consolidar el contenido del programa de la teoría de comunicación sin decoraciones superfluas de la historia de la filosofía. Creo que deben abandonarse las valientes esperanzas de aproximar el viejo golfo que existe entre *teoría* y *práctica* con ayuda de la moderna filosofía del lenguaje a través de un cierto deletreo mágico. En realidad, no es necesario mantener el programa mediante una cadena de argumentos originada en el *aporiai* kantiano y reforzada con los propósitos relacionados de una síntesis llevada a cabo por sus sucesores que van desde Fichte a Hegel y Marx. Si se reconoce la deuda a esta tradición, que reclama para sí reunir en el pensamiento la vida ideal de la sociedad con los principios del verdadero conocimiento, entonces el programa de la teoría de comunicación se restringe a una investigación de los contextos de interacción de racionalidad. Entonces está claro que se trata realmente de establecer normas de acción, esto es, problemas de ética.

Para Habermas, esta perspectiva eminentemente *práctica* ha tenido siempre primacía. Apel, por el contrario, ha tomado sucesivamente el camino que va desde la hermenéutica, vía lo pragmático del lenguaje, hasta la ética. Al final cree también que es posible hacer inteligible la doctrina de Kant que trata del «hecho de razón» como fuente última, no reducible a ninguna presuposición posterior, de la ley moral en el sentido de un «a priori de argumentación» construido dentro ya de las reglas de comunicación lingüística[21].

Una «construcción del Imperativo Categórico de Kant» presupone, según Apel,

> que se reflexione sobre la diferencia que hay entre la universalización que el «ego inteligible» requiere de la «máxima de intención» de cada individuo, en el sentido de una validez intersubjetiva pensada en forma de libre comunicación, y una obligación, fundamentada en las reglas de comunicación, de la *realización social de la intersubjetividad* por medio de la comprensión del significado y la formación de un

[21] «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Etnik», en *Transformation der Philosophie*, vol. II, Frankfurt, 1973, páginas 418 y ss.

consenso de las demandas de una comunidad en comunicación que es en principio ilimitada. El primer «principio de transubjetividad» que presupone en último término un «hecho de razón» metafísico, pertenece a una filosofía transcendental del sujeto transcendental que es en principio nolingüística... En contraste, el «principio de transubjetividad» que tenemos en mente forma la base, sin ninguna garantía metafísica, de una filosofía transcendental cuyo «sujeto transcendental» debe postularse sobre los fundamentos de una crítica del significado, pero debe en otros aspectos anticiparse contrafactualmente y «a la larga» debe ser el primero en realizarse[22].

Dos viejas dificultades de la ética kantiana parece que se eliminan de esta forma. La *fundamentación de la ética* se presenta como un libre desarrollo metafísico de reflexión sobre la base del lenguaje como medio de comprensión intersubjetivo, que incluye a todos. El Imperativo Categórico no se agota ya en el simple «deber», sino que se realiza concretamente como traducción activa de la anticipación ideal en la realidad histórica. Desde el principio estos dos conectados elementos de la ética kantiana han dado lugar a una gran cantidad de perplejidad: el residuo de la metafísica en el hecho de razón teoréticamente ininteligible pero prácticamente necesario, y la obligación que es absolutamente imperativa, *i. e.*, que transciende las posibilidades finitas de los seres humanos. El mismo Kant hablaba aquí de «los límites más sobresalientes de toda filosofía práctica»[23], ya que la ética se concibe sólo apelando a una hipótesis, que no puede sancionarse por ninguna evidencia empírica, de un principio de libertad, mientras que el principio de libertad mismo es accesible sólo en forma de deber ético. Esta conexión es para Kant tan imposible de disolver como teoréticamente incomprehensible. La filosofía práctica tropieza de esta forma contra un límite último.

La reelaboración que hacen los filófoso del lenguaje no

[22] «Sprechakttheorie und tranzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen», en Apel (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, 1975, págs. 126 y s. .

[23] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, Col. Austral.

soluciona, sin embargo, las dificultades, simplemente las elude. Elude la postulación metafísica reconociendo un a priori en los juegos del lenguaje dados, que se da con ellos como condición de posibilidad de todos los juegos del lenguaje. Sin embargo, una condición de posibilidad de algo dado no presenta nunca un problema práctico y por tanto no es de interés ético. Por otra parte, el puro «deber», en el que norma y realidad se separan en Kant, se elude leyendo incondicionalmente la anticipación contrafactual como un desafío para realizar los presupuestos ideales. Esto es, sin embargo, o bien algo circular o una *petitio principii*. Cualquiera de las dos debe comprender por medio de una presuposición contrafactual un desafío a la acción en vez de una presuposición indispensable —en cuyo caso no se ha probado nada respecto a los fundamentos de una ética, porque lo que se intenta probar está ya implícito en la premisa. O las condiciones ideales son válidas en el sentido de que son condiciones que deben producirse más bien como estándares críticos —en cuyo caso la ética no se fundamenta de nuevo sino que se postula.

Volveremos sobre el tema de una fundamentación de la ética cuando estudiemos las contribuciones contemporáneas a la filosofía de la práctica (Cap. 3). Referente a las tesis de Habermas, que tienen aún que discutirse con todo detalle, puede cambiarse de opinión respecto a la importancia de nuestro criticismo de Apel (Cap. 3). Sin embargo, el programa de una comunidad ideal en comunicación o de un diálogo racional que se proyecta sobre la totalidad de la sociedad ha aumentado en la obra que Apel y Habermas han hecho juntos durante muchos años, desde sus tiempos de estudiantes. Esta nueva tendencia en la filosofía del lenguaje, donde se reúnen la hermeútica y el análisis pragmático del lenguaje de todos los días, debe analizarse en secciones posteriores por lo que pueda contribuir a la teoría de la ciencia. Eso se hará en el contexto de un debate con los seguidores de Popper (el así denominado racionalismo crítico) y con el constructivismo de la así denominada Erlangen School. Daré, sin embargo, otro vistazo primero a otro resultado de la recepción continental del análisis lingüístico que se deriva de Wittgenstein y Frege.

### *Fenomenología y análisis lingüístico*

Tal y como hemos visto, hay muchos puntos de contacto entre la tendencia hermeneútica-fenomenológica y la filosofía analítica del lenguaje. Se ha hecho referencia a menudo al giro pragmático del segundo Wittgenstein, y se ha adoptado el concepto de una forma de vida para enriquecer su acercamiento lingüístico al contenido existencial, ético e histórico. En contraste a esta adaptación ampliamente hermenéutica, el *revival* ha sido de menor interés por las cuestiones propiamente lógicas. Una de las pocas excepciones son los intentos de *Ernst Tugendhat* por crear una confrontación productiva entre las preocupaciones originariamente *lógicas* de la fenomenología y el análisis lingüístico. Tugendhat ve la relación de la siguiente forma:

> El análisis lingüístico está de acuerdo con la fenomenología respecto a sus preocupaciones, pero difieren en el método... La hermeneútica les preocupa filosóficamente más que el análisis lingüístico y la fenomenología. El método, a pesar de sus orígenes en la fenomenología, está más cercano al análisis lingüístico. El análisis lingüístico puede considerarse como una hermenéutica reducida, como una hermenéutica de planta baja. Le falta aún la dimensión histórica y un concepto comprensivo de entendimiento. La hermenéutica, por su parte, vive peligrosamente en el ático, sin preocuparse especialmente de la pesada capacidad que soportan los pisos más bajos o su estado de reparación. Esta es la herencia de la fenomenología o de una tradición incluso más antigua... El análisis lingüístico no ha hecho presión por adelantar más, pero al menos no desea, como el positivismo, destruir la estructura, creyendo que posee instrumentos y métodos nuevos que le capacitarán para reconstruir la estructura de forma más segura[24].

---

[24] «Phänomenologie und Sprachanalyse», en Bubner, Cramer y Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik, Festschrift für Gadamer*, vol. II, Tübingen, 1970, 190, págs. 3 y s.

¿Cómo ocurre esta confrontación que se acaba de describir? Tugendhat, como uno de los últimos alumnos de Heidegger, es al mismo tiempo uno de los que menos sigue a su maestro. Si la lección que se puede aprender de Heidegger es, como muchos proclaman, que el ethos de la filosofía está abierto y el cuestionamiento sigue incesante, entonces Tugedhat ha tomado la lección de todo corazón y no la ha aplicado en absoluto contra su profesor. Ha tomado en serio el énfasis que hace Heidegger sobre el *concepto de verdad*, y por esa misma razón ha encontrado defectuoso la oscuridad del análisis de verdad de Heidegger como lugar de «descubrimiento» original del Ser. Eso le ha hecho volver en oposición a la común opinión de la escuela, a la postura que existía antes del avance de Heidegger después de Husserl[25]. La transformación del método exacto del análisis fenomenológico de las experiencias conscientes en una hermenéutica comprensiva del Dasein en el contexto histórico no se reafirma simplemente, sino que se escruta de forma esmerada para ver lo que ha ganado y perdido.

El escrutinio muestra que, con el éxito de la filosofía de Heidegger, la exactitud metodológica y el interés por la lógica que había formado parte de la fundamentación de la fenomenología en Husserl se abandonaron. Tugendhat quiere hacer buena esta pérdida. Tiene una buena razón para haber llegado a sentir una afinidad con el análisis lingüístico, con el que sus propios puntos de vista se han relacionado[26] más y más estrechamente. No cae, sin embargo, en un nuevo partidismo, como ocurre frecuentemente con los conversos. Critica el reduccionismo sistemático y los presupuestos incuestionados que predominan en mucha de la literatura del análisis lingüístico de forma tan inteligente como lo hace con la vaguedad de la hermenéutica. Así ha sometido la definición de verdad de Tarski aceptada generalmente a un examen de investigación[27], que demuestra la

[25] *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, 1967.

[26] Referente al concepto de Ser en Heidegger: «Die sprachanalytische Kritik der Ontologie», en H. G. Gadamer (ed.), *Das Problem der Sprache* (Akten des Heidelberger Kongresses für Philosophie), Munich, 1967.

[27] «Tarskis semantische Definition der Wahrheit und ihre Stellung in-

extensión a la que se ha comprado su indiscutible claridad pagando el precio de la trivialidad, esto es, ocultando los problemas filosóficos involucrados.

En el artículo ya citado sobre «fenomenología y análisis lingüístico», la confrontación comienza con la concepción de su tarea que reúne ambas tendencias: la comprensión del *significado (sentido) de las expresiones lingüísticas y la referencia a objetos*. Ya hemos mencionado anteriormente la preocupación común de Husserl y Frege sobre el criticismo de las interpretaciones psicologistas contemporáneas de la lógica, que llevaron al primero hacia la fenomenología de los estados intencionales de la conciencia y al otro a la semántica filosófica. Ambos intentaron investigar el «puro significado» o «sentido» (a causa del alto grado de sinonimia de estas expresiones en alemán, lo que Husserl denominó «significado» corresponde toscamente con lo que Frege denominó «sentido» y distinguió del «significado» mediante una regla terminológica). Contra estos antecedentes comunes Tugendhat argumenta que el fracaso del programa fenomenológico está implícito claramente en los propios comienzos y la alternativa parece que recae sobre la semántica que se basa en Frege.

El análisis del significado de Husserl tiene básicamente su origen en el modelo de la *percepción*. La intencionalidad se concibe como dirección hacia, como pensamiento de, lo que de fenomenológico hay contenido en la conciencia. Este algo, de lo que la conciencia es conciencia, se le puede dar expresión en último término en la total evidencia del *eidos*. Correspondiendo con el modelo perceptual en el que se basa el método de la fenomenología se encuentra una orientación lógica basada en la relación del nombrar. El arraigado nominalismo que concibe el nombre y el objeto en la analogía de la relación de la conciencia y lo que contiene imposibilita a Husserl comprender realmente la *aserción predicativa*. En toda predicación, algo se afirma de algo, y es esta síntesis la que presenta la fenomenología con problemas insuperables. Es un error tratar el sujeto y predicado de una

---

nerhalb der Geschichte des Wahrheitproblems im logischen Positivismus», *Philosophische Rundschau*, 8, 1960.

proposición como dos cosas de tipo similar, que se llevan a través de medios fenomenológicos a una presencia propia totalmente eidética. Dos esencias fenomenológicas permanecerían entonces de forma autónoma una al lado de otra, pero de igual forma al lado de muchas otras esencias comparables, con las que podrían entrar en variadas relaciones. No hay sin embargo, nada en el análisis que nos obligue a interconectar sólo aquellas dos tal y como la frase predicativa conecta constantemente por su misma estructura sujeto y predicado. La síntesis predicativa continúa sobre esta base completamente sin explicar.

Tugendhat concluye de esto que es necesario alejarse de la concepción de síntesis como estructura fundamental del enunciado predicativo, ya que en ella se presuponen la independencia de los elementos sintetizados. Esta concepción no se adecúa a nuestra normal comprensión y uso de enunciados. Como Frege, por tanto, se debe comenzar a partir del *enunciado como unidad original*. La relación sujeto-predicado puede concebirse entonces, según Strawson y los más recientes analíticos lingüísticos, como la combinación de un elemento referente, que «se halla en lugar» del objeto, y una «expresión atributiva», que contiene lo que se afirma del objeto indicado. La noción fenomenológica de «significar un objeto» queda así reemplazada por la semántica de comprender una proposición. Tugendhat explica a este respecto: «La teoría de la predicación que he propuesto pertenece al análisis lingüístico en el sentido significativo de que no analiza simplemente expresiones lingüísticas, sino que tiene también como consecuencia que nuestras relaciones con los signos lingüísticos no son simplemente medios de expresión sino que demuestran ser el elemento del entendimiento mismo. [28]»

Tugendhat ha desarrollado desde entonces este programa con gran dominio y agudeza en su *Vorlesungen zur Einfuhrung in die sprachnalytische Philosophie*[29]. En esta obra Tugendhat actúa de forma bastante clara como abogado de la *filosofía del análisis lingüístico* en general, que introduce a

[28] «Phänomenologie und Sprachanalyse», pág. 16.
[29] Frankfurt, 1976 (traducción inglesa de P. A. Gorner.)

través de tradicionales problemas de filosofía para que se comprenda más fácilmente y demostrar así su efectividad comparándola con la tradición. El libro juega un rol importante, pues crea un puente, quizás por primera vez, entre el estado de los problemas, tal y como se han transmitido por la tradición, que es la mayor preocupación de la filosofía continental, y los métodos del análisis lingüístico, que se han desarrollado de tal forma en la escuela anglo-sajona que han sido más o menos obstaculizados por los modos tradicionales de plantear las cuestiones. No necesitamos preocuparnos aquí por el estudio de la discusión analítica que va desde Wittgenstein a Davidson, Dummett, Grice y Searle. Tugendhat intenta de algún modo establecer los vínculos estratégicos con Frege y Husserl que ya hemos observado. El resultado es una nueva formulación, basada en un detallado razonamiento, del *problema de verdad*, que estudia la mayor parte del libro.

Quiero hacer hincapié sólo en un aspecto. La cuestión fundamental de las semántica, según Tugendhat, es esta: ¿qué significa comprender un enunciado[30]? Si el análisis tradicional de la estructura de los enunciados predicativos como síntesis de elementos de significado ha de rechazarse, pues se trata el enunciado como unidad semántica original y se relaciona con el problema de verdad, entonces obviamente todo depende de la interpretación adecuada del rol del *predicado*. El predicado no representa, como el sujeto de la frase, al objeto, sino que en cierto modo lo caracteriza. El resultado es que hay una distribución desigual de roles en el enunciado predicativo entre una parte referencial y otra caracterizadora. La caracterización por medio del predicado presupone consecuentemente la identificación de un objeto para ser caracterizado. La verdad resulta ser la correcta caracterización del objeto de una aserción.

La definición de verdad de Tugendhat es la siguiente: «La aserción "a es F" es verdadera si y sólo si el predicado F se refiere al objeto que representa el término singular a»[31]. Esta conclusión no es particularmente sorprendente, si se

---

[30] *Ibíd.*, págs. 161 y ss.
[31] *Ibíd.*, págs. 321 y ss. (de la traducción de P. A. Gomer).

recuerda la definición de verdad más antigua de Platón o Aristóteles, quienes explicaban la verdad de las aserciones en términos de «existencia» *(hyparchein)* de lo que se afirmaba[32]. Tugendhat no guarda generalmente este préstamo en secreto. Sin embargo el problema surge de lo que se denota por la palabra «representa». Tugendhat vuelve para su dilucidación fundamentalmente al uso correcto del predicado, de modo que la comprensión del predicado y el problema de verdad no se distinguen apenas. Las reglas de verificación de un enunciado se refieren a las reglas de aplicación de los predicados. ¿Pero es que la verdad no ha de ser otra cosa que el uso correcto de las palabras? ¿Debe limitarse el amplio dominio de lo falso, de la ilusión, del error a una serie de violaciones de las reglas del lenguaje?

El problema aquí es que los enunciados falsos no nos dicen que son falsos porque no lo muestra el uso incorrecto de las palabras. Estos enunciados parecen bastante correctos a primera vista, así que se necesita un esfuerzo especial para descubrir lo que es erróneo bajo la superficie. ¿Cómo puede seguir adelante este esfuerzo crítico? Las complicadas y prolongadas discusiones que Tugendhat dedica a esta dificultad indican que es consciente de la insatisfactoria naturaleza de esta definición, aunque sea totalmente incapaz de abandonarla.

## *Dos temas tradicionales*

La definición de verdad de Tugendhat gira sobre el problema de si un predicado es «verdad de» un objeto. Una presuposición de esto es, sin embargo, la identificación de un objeto como objeto. Esta tarea precede a la afirmación de la verdad de los enunciados en el sentido de la aplicación de los predicados. En terminología Kantiana «objeto en general» indicaba el regreso del viejo tema de la ontología, conocida como «Ser en general» o «Ser como Ser». La semántica está en cierta manera conectada con la *ontología* y

[32] E. g. Platón, *Symposium*, 198d4; Aristóteles, *Analytica Posteriora*, 81b23.

Tugendhat traza bastante conscientemente la paralela. La vieja tesis de Heidegger según la cual el Ser en su verdad se revela como lenguaje se reconoce aún vagamente. Pero en vez de seguir la línea estética que seguía el ensayo de Heidegger sobre «La esencia de la obra de arte» y que adoptó en gran parte la hermenéutica de Gadamer[33], Tugendhat elige la dirección lógica, buscando en la semántica formal una respuesta diferenciada y precisa de la pregunta ontológica sobre el Ser[34]. Lo que los griegos llamaron Ser como Ser y la filosofía moderna el objeto como objeto aparece ahora como la cuestión de comprender un enunciado que se refiere a un objeto de tal manera que lo caracteriza a través de un predicado.

El intento de efectuar una reconciliación total entre el análisis lingüístico y los grandes temas de la filosofía tradicional está cerca del corazón de Tugendhat por dos razones. Por una parte, se elimina la falta de reflexión histórica que caracteriza de hecho al análisis lingüístico, y por otra la filosofía que busca una clara comprensión lógica del lenguaje gana en reputación al compararla con las concepciones tradicionalistas, que desearían ver en ello una mera técnica, con la que, claro está, fuera posible obtener un notable grado de precisión, pero que está siempre amenazada por la trivialidad filosófica.

El ejemplo de la ontología puede demostrarse, como indica Tugendhat, particularmente bien en el caso de Aristóteles, pues su proyecto, que originó toda una tradición, de una «ciencia de la ontología descansa en la fundamentación de un análisis del *uso del lenguaje*. En Oxford, a propósito, se había sabido durante mucho tiempo que Aristóteles podía considerarse como el primer analítico lingüístico. La celebrada introducción de la ontología en el libro cuarto de la *Metafísica* de Aristóteles se fundamenta en el siguiente argumento. Puesto que todas las ciencias especiales se confinan a aspectos particulares de la realidad, se necesita una nueva

33 Cfr. *Wahrheit und Methode*, Tubingen, 1960 (traducido como *Truth and Method*, 1975), Parte III «Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache.»

34 *Ibíd.*, págs. 53 y ss.

ciencia que vaya más allá de las limitaciones especialistas que trate el Ser en general o el Ser como Ser. El acceso a este dominio de objetos, que es anterior a toda metodología científica, sólo se hace posible retirándonos a un modo universal y primario de nuestra relación con el mundo. El lenguaje establece a través de sus variadas formas y modos de uso esta original conexión con el mundo[35]. Es por tanto importante para un planteamiento correcto del tema de la ontología apreciar la *multiplicidad* de los usos vivos del lenguaje anteriores a toda ciencia y filosofía y estudiarlo sin reducir la variedad. Lo expresado por *pollachós legetai* es la base sobre la que puede alzarse la pregunta del Ser en general. Porque de cualquier modo nosotros hablamos ya sobre el Ser, aunque no lo hagamos tema explícito nuestro. Decimos de algo, que es, o que tiene tal o cual determinación, que algo llega a ser o muere, se encuentra en relación a otra cosa, está sujeto a ciertas influencias, produce algo o sufre algún defecto, finalmente, negamos algo o afirmamos la verdad de algún hecho que se discute. En todos estos informalizados modos de discurso hay presente una referencia al Ser, que debe resolverse primero por la ontología como una referencia uniforme, mientras que los usos variados del lenguaje siguen estando indiscutiblemente subordinados.

Hasta aquí, está clara la reformulación de Tugendhat de la vieja ontología. Pero revela una debilidad cuando, antes de cualquier intervención de la lógica, hace que las variadas formas del discurso vital sigan el modo único de enunciado predicativo de la forma «Fa». La introducción Aristotélica de la ontología como una nueva ciencia pierde su interés, si todos los enunciados se construyen de la misma manera en términos de su forma porque el lógico los ha tratado ya *uniformemente*, contrario a la variedad de los diversos modos de discurso que precisamente por ser tales no permiten ningún reconocimiento que indique una única relación entre ellos. El tema ontológico que está latente en el lenguaje tal y como es no necesita revelarse más. El estudioso de la semántica ha tomado ya el mando y define el tema de la

[35] Cfr. Aristóteles, *Metaphysics*, IV, 1004b15.

ontología a partir de su interpretación de la estructura del enunciado. Oponiéndose a su punto de partida en Heidegger y Aristóteles, quienes en un principio quisieron descubrir el problema del Ser en el lenguaje, Tugendhat al girar en esta dirección continúa por tanto una proyección de los estudiosos profesionales de la semántica. Esta línea de pensamiento procede de una preconcepción esquematizada del lenguaje como sistema referencial de signos y, al modo de Quine por ejemplo, permite que el «cometido ontológico» se siga de éste como segundo paso.

Tugendhat no se limita sólo al ejemplo de la ontología para poder iniciar así una discusión entre la forma del análisis lingüístico que él defiende y las posturas tradicionales de la filosofía. Otro ejemplo al que ha dedicado recientemente mucha atención[36] es la teoría de la *auto-conciencia*. Este ha sido el motivo conductor del desarrollo del pensamiento moderno, que culmina en las alturas especulativas del Idealismo alemán. Eso es bien sabido: igualmente familiares son las dudas constantemente periódicas del sentido común sobre el arrebato de locura filosófica que tuvo lugar entonces. Asombrosamente, la epidemia alemana de especulación cruzó el Canal en el siglo XIX, hasta que los sanos poderes del empirismo inglés se reunieron exitosamente para combatirlo. Gracias a Russell y Moore, un componente *empirista* ha llegado a formar parte de la herencia de la filosofía analítica, cuyo ímpetu no fue dado en absoluto por la crítica del neo-hegelianismo de Bradley y McTaggart. Consideraciones similares inspiran la contribución de Tugendhat[37]. Se muestra una gran perspicacia al suministrar argumentos para apoyar las sospechas del célebre sentido común acerca de las ofensas que han hecho los filósofos contra la normalidad. Ahora puede decirse con seguridad que el sentido común habría sido hostil incluso sin tal apoyo

[36] *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung, Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt, 1979.

[37] Sin embargo, elige como punto de partida una postura bastante diferente, a saber la impresionante exploración de D. Henrich's de las paradojas de una concepción de la *auto-conciencia* en términos del esquema sujeto-objeto. El estudio de Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (Frankfurt, 1967), por toda su crítica, simpatiza con su temática.

filosófico, así que el darle ahora tal apoyo argumentativo no se convierte en una postura filosófica.

La inflexible obstinación de Tugendhat en ignorar las concepciones centrales del idealismo alemán, al que sin embargo, dedica todo un libro, es importante. Particularmente en el caso de Hegel, debe hacerse una consideración final —un tipo de «último baile». No discuto en absoluto el valor de las excelentes interpretaciones de Tugendhat referentes al problema del lenguaje privado en Wittgenstein, de la descripción existencial de Heidegger respecto a una elemental «relación de yo-a-yo», del Dasein humano y de visiones similares que pueden encontrarse en el conductismo social ilustrado de Mead. Sin duda, estas alternativas al concepto Idealista del ego son en sí mismas sugerentes por varias razones, pero se acercan, como ocurre en el caso de Heidegger, a las líneas de la anterior crítica del Idealismo que llevó a cabo Kierkegaard. Esto muestra una continuidad subyacente en el argumento de Tugendhat que lo hace menos original y que, cuando ocasionalmente se hace explícito, debe dejar con grandes dudas a cualquiera que esté familiarizado con estas cuestiones.

> Se ve que, desde un punto de vista analítico, el escándalo de la concepción hegeliana no se apoya de ningún modo ni en la tesis de las contradicciones reales, ni en la «Dialéctica» que resulta de ello, sino en la manera como los conceptos de identidad, negación y demás se aplican descriptivamente en primera instancia... Lo que desconcierta al analítico lingüístico es la descuidada forma inspirada en modelos primitivos, como en el Idealismo Alemán se aplicaban y aún se aplican descriptivamente las categorías lógicas por aquellos que filosofaban de esta forma tradicional específicamente alemana. En cierto modo, esto significa una recaída en la situación que existía antes de Platón y Aristóteles, en el nivel del desarrollo lógico alcanzado por la escuela Eleática y los Sofistas que la siguieron; en aquel tiempo, cuando los hombres empezaron por primera vez a reflexionar, sobre conceptos tales como Ser, Alteración, Identidad y Predicación, la falta de reflexión lingüística —la interpretación de las determinaciones que son lingüísticas realmente en términos de objetos, y la negligencia de las ambigüedades— llevaron a paradojas. Las mismas parado-

jas, ahora verdaderamente profundizadas y aparentemente reforzadas por la dirección del interés hacia los problemas de la subjetividad, se repiten en el Idealismo Alemán, con la excepción de que ahora se aceptan, se objetivan y se sistematizan. El entusiasmo por la idea del sistema filosófico —un sistema que se caracteriza esencialmente por la noción de una derivación única de todas las categorías lógicas y ontológicas a partir de un único principio— estaba destinado a consolidar aún más la ingenuidad del planteamiento descriptivo... Hegel contrastó su interpretación «especulativa» («racional») de los conceptos con la del «entendimiento», de la «conciencia natural», pero vio correctamente que en lo contradictorio, su interpretación especulativa que está ya implícitamente («en sí misma») presente en los conceptos de la conciencia natural, tal y como él los interpretaba, se hace meramente explícita («postulada»)[38].

Para empezar, es un gran error acusar a Hegel de ingenuidad lógica en comparación con Platón y Aristóteles. «La Ciencia de la Lógica» de Hegel es, tal y como se muestra precisamente en su bien articulada relación con los antiguos «fundadores» de la lógica[39], de una sutileza extrema[40]. No existe generalmente ninguna duda de cualquier falta de conciencia metodológica del carácter lingüístico de los conceptos lógicos[41]. Sobre todo, sin embargo, la muy discutida doctrina de la «proposición especulativa» de Hegel[42], se esté o no de acuerdo con ella, es bastante ininteligible si no se hace referencia a la indisoluble conexión de la estructura

[38] *Selbstbewusstsein*, págs. 304 y ss.

[39] Cfr. *Hegel's Lectures on the History of Philosophy* (traducidas por Haldane y Simson), vol. II, Londres, 1896. [Vers. esp., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 vols., traduc. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, 1955.]

[40] Sobre este punto véase Gadamer, «Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos», en *La dialéctica de Hegel*, trad. de Manuel Garrido, Madrid, Cátedra, 1979.

[41] *Vid.* el Prólogo a la 2.ª ed. de la *Ciencia de la Lógica*. [Vers. esp., *Ciencia de la Lógica*, traducción directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Argentina, Solar/Hachette, 1968.].

[42] *Phenomenology of Spirit*, traducido por A. V. Miller, Londres, 1977, (prólogo), y en otros muchos lugares de los escritos de Hegel. [Vers. esp., *Fenomenología del Espíritu*, traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.]

lógica con la forma lingüística. Se puede reducir incluso el contenido total de la despreciada filosofía especulativa a esta sencilla fórmula, que el pensamiento filosófico se hace consciente de sus vínculos con los modos pre-dados de nuestro consuetudinario y universalmente comprensible discurso en los enunciados predicativos y se pone de acuerdo con ellos. La especulación no es un automatismo del pensamiento puro, independiente del lenguaje y que ha alcanzado su autonomía de forma ingenua. Se alza primero contra los antecedentes de una bien reflexionada relación de los modos de comprensión y discurso de que disponemos y que ejercemos constantemente antes de empezar con la filosofía.

El repetido criticismo de Tugendhat que intenta, nunca de forma totalmente explícita, alterar cuidadosamente el uso normal de las palabras no es algo ni correcto ni particularmente original. De hecho, se trata simplemente de una recurrencia de aquella *protesta de la conciencia natural* contra la filosofía que surgió en la misma época de Hegel, que él mismo anticipó y que en efecto asumió. La versión derivada del análisis lingüístico ha suministrado a la protesta armas modernas, pero no altera en nada el corazón de la objeción. La protesta surge siempre que los filósofos parecen hablar de forma diferente a la gente corriente. El filósofo, sin embargo, debe ser la última persona a quien esto sorprenda. Debe saber por la historia de la filosofía que, como filósofo, es en principio incapaz de eliminar la diferencia.

Sobre todo, no debe caer en la ilusión de que las deliberaciones del análisis lingüístico al estilo terapéutico de Wittgenstein, con su obsesiva preocupación por el detalle y sus luchas con la paradoja, que se supone dan un diagnóstico preciso de las desviaciones del uso normal de las palabras y las cura, son ellas mismas un ejemplo del uso ordinario del lenguaje. El análisis lingüístico, que deliberadamente se abstiene de toda terminología que se ande por las nubes, no se convierte por esa razón en lenguaje cotidiano. No emplea el lenguaje cotidiano porque habla *sobre* él. La conciencia natural es muy consciente de la diferencia del especial lenguaje de la filosofía, incluso cuando se trata de formas de habla que son deliberadamente contrarias al sentido común como, por ejemplo, la Dialéctica de Hegel. No permite que

le engañen las formas familiares donde se expresa, con gran artificialidad, cómo debe ser genuinamente el lenguaje natural. A pesar de todo, por mucho que la conciencia natural esté al nivel del lenguaje cotidiano, el análisis lingüístico sigue aún siendo filosofía. El análisis lingüístico no regresa nunca de forma genuina al área de la normalidad pre-filosófica del discurso, por mucho que le gustara hacerlo. No veo cómo puede suponerse que perseguir la propia aniquilación de la filosofía sea un gran acto filosófico, esto es, preocuparse de que en el futuro deberíamos hablar sólo como todo el mundo ha hablado siempre y continuará hablando exista o no cualquier tipo de filosofía. El problema de la auto-conciencia, en todo caso, no desaparecerá de esta forma.

## *Una palabra sobre la teoría de la ciencia*

La teoría de la ciencia en su sentido verdadero es un producto del siglo XIX. Ya antes incluso, desde luego, la filosofía había tenido cosas que decir acerca de las ciencias que habían encontrado una justificación a su existencia más allá de sí mismas. Aristóteles, Bacon o Descartes, por ejemplo trataron la concepción y procedimientos de la ciencia dentro de un marco explícito de lógica y metodología filosófica. Se necesitaba, sin embargo, el impetuoso avance de las ciencias empíricas especiales en el siglo XIX y el simultáneo declive de la credibilidad de los sistemas enciclopédicos que se basaban en los recursos de la razón pura, para reducir la filosofía, que antes había ocupado tan exaltado lugar, a un rol mucho más modesto. A la vista del indudable hecho de la ciencia, la filosofía se convirtió totalmente en lógica del conocimiento y de la investigación científica. Esto no constituye ya una parte de la filosofía: es la preocupación total de la filosofía. Hasta tal extremo que la filosofía sigue buscando aún una oportunidad para poder sobrevivir en un clima de racionalidad decididamente científica, y tiene que abandonar todas las pretensiones que sobrepasen esto. El positivismo del Círculo de Viena tenía sólo para los enunciados que sobrepasasen la lógica de los

enunciados científicos el veredicto de «metafísicos», considerándolos como un tipo de «poesía del pensamiento» que no debía tomarse en serio.

Pero se ha sabido durante mucho tiempo que el credo positivista ha demostrado estar lleno de grietas. Los desarrollos filosóficamente interesantes están teniendo lugar sin duda en el punto donde se está desintegrando la ortodoxia y se hace entonces posible la reanudación para hacer un fructuoso contacto con las ciencias históricas del hombre y la sociedad, radicalmente interrumpidas por el rígido «fisicalismo» de la escuela de Viena. Desde los años 50 y 60 ha habido un determinado alejamiento de las posturas clásicas, haciendo permisible imaginar síntesis que hubieran horrorizado a los positivistas. La filosofía alemana, con algunas excepciones, ha jugado sólo una parte indirecta en este movimiento, aparte de responder al estado de la discusión que existía en Bretaña y América. La generación fundadora de la teoría clásica de la ciencia, personas como Carnap, Reichenbach o Hempel, había o bien abandonado antes Europa o se les obligó a emigrar. Fue en esta emigración donde surgió, en colaboración con tradiciones indígenas tales como el pragmatismo, la escuela dominante que ha definido hasta recientemente lo que era la teoría de la ciencia.

La situación política de Alemania aisló a la filosofía nativa de los desarrollos internacionales durante casi una década. Más tarde después de la guerra la escuela fenomenológica y el evidente pensamiento anticientífico de Heidegger formaron durante algún tiempo una barrera al entendimiento. Desde entonces, sin embargo, la teoría de la ciencia, de manera bastante parecida a la filosofía analítica del lenguaje, ha vuelto de nuevo y ha realizado vigorosos esfuerzos de asimilación y consolidación productivos. No es injusto decir que aparte del grupo que se reunió en torno a P. Lorenzen, no se ha aportado apenas ninguna contribución original a las cuestiones canónicas fundamentales de la teoría de la ciencia por los filósofos alemanes del periodo de posguerra. Sin embargo, ha habido en su lugar una gran cantidad de intentos de mediación estimulantes y ocasionalmente ingeniosos. Cualquiera que esté convencido de que el futuro

de la teoría de la ciencia, si es que lo tiene, va en esta dirección se quejará de eso como defecto. El paradigma clásico de la «filosofía de la ciencia» que va desde Schlick a Quine debe representar por todos los medios un capítulo completo de la historia de la filosofía. El diagnóstico no regula de ningún modo la posibilidad de una posterior investigación significativa en este estilo, pero puede dudarse si es que va a ganarse algún nuevo terreno significativo, siguiendo estos caminos tan pisoteados.

Como indicación de la respuesta mencionada anteriormente y de los esfuerzos asociados para obtener una síntesis, se han desarrollado (en décadas recientes) tres centros de reconocido interés en la filosofía alemana. Un centro está bajo la influencia de *Carnap y la ortodoxia* (Stegmüller); el segundo bajo *Popper y sus seguidores (racionalismo crítico)*. El tercer centro de interés se ha desarrollado como un movimiento puramente alemán con origen en los primeros comienzos de *H. Dingler (Lorenzen y la Escuela Erlangen)*. Entre todos estos campos hay líneas fluctuantes de conexión y de desacuerdos. Sobre todo, el debate con las posturas de la *herméutica* y la *dialéctica* ha movilizado una buena cantidad de energía intelectual. Las cosas están en completo estado de flujo, así que el esbozo que aquí se ofrece representa con toda certeza una sobre-simplificación.

La situación puede verse más claramente, en mi opinión, si uno sigue el desafío presentado por Popper y sus sucesores (e. g. Kuhn y Feyerabend). Las respuestas filosóficas que se han dado a este desafío merecen que les prestemos nuestra atención. En comparación con ellas, el *magnum opus* de Stegmüller, producto de sus trabajos solitarios donde intenta hacer una compilación independiente y un análisis perceptivo de los «problemas y resultados de la teoría de la ciencia y la filosofía analítica» en muchos volúmenes[43], llega a ser mucho menos importante de lo que merecen sus propios méritos.

Sin embargo, la voz de Stegmuller, que defiende el punto de vista ortodoxo, es importante para las regiones exteriores

[43] *Probleme und Resultate der Wissenschafts theorie und analytischer Philosophie*, Berlín/Nueva York, 1970.

de la teoría de la ciencia, mientras que repetir la reconocida doctrina de los baluartes de la teoría de la ciencia en el mundo anglo-sajón sonaría necesariamente de segunda mano. De aquí que pueda permitirse para nuestros propósitos la relativa omisión de este punto de vista.

En lo que sigue, he decidido concentrarme, en tres secciones principales representativas, que tratan sobre:

(1) El racionalismo crítico, inspirado en Popper.

(2) La irritación y adaptación de la cuasi-hermenéutica de Kuhn y la cuasi-dialéctica de Feyerabend.

(3) La así denominada escuela Erlangen de constructivismo.

Como al menos las dos primeras secciones no podían haberse escrito sin Popper no estará de más hacer un breve balance de su planteamiento, que tantos desarrollos ha inspirado.

*La postura de Popper*

Popper fue el primero que asestó un exitoso golpe al positivismo. Se sentía cercano al Círculo de Viena que por entonces estaba de moda en los años 20 y 30 de este siglo, aunque tendía a coquetear con su existencia en los límites del Poder. La *Logik der Forschung* de 1935 de Popper puede considerarse en primera instancia como una continuación inteligente, aunque esencialmente leal a la tradición del Círculo de Viena, de la discusión de las bases empíricas de las teorías científicas[44]. La fuerza explosivamente liberadora contenida en el libro quizás se le hizo clara al mismo Popper sólo de forma gradual. Su influencia más extendida se retrasó por la emigración y llegó a sentirse comparativamente tarde. Comenzó después de la Segunda Guerra Mundial desde el lugar de trabajo de Popper, la Escuela de Económicas de Londres, y no menos como resultado de

[44] *Vid.* e. g. la revisión de Max Black en *Mind*, 45, 1936; también M. Reichenbach y R. Carnap en *Erkenntnis*, 5, 1935.

escritos como *La Sociedad Abierta y sus Enemigos* o *La Pobreza del Historicismo*, que dedujo conclusiones *políticas* de las ideas fundamentales de la *Logik der Forschung*. Como resultado de la impresión que produjeron, apareció por primera vez en 1959 la traducción inglesa de su obra maestra sobre teoría de la ciencia de los años 30 bajo el título *La Lógica del Descubrimiento Científico*[45]. La influencia de Popper en Alemania data enfáticamente de esta época[46]. Inclusive este filósofo originalmente de habla alemana tuvo que dar un rodeo por el mundo anglo-sajón antes de que en los años 60 le comprendieran en Alemania incluso fuera de la filosofía Académica. Es por tanto significativo que, por ejemplo, la Democracia Social Alemana, cuando quiso abiertamente renegar de su fundador, Karl Marx, eligiese a Karl Popper para reemplazarle como su santo patrón ideológico[47]. Muchos vieron que era posible identificarse con su combinación de kantismo ilustrado e ingeniería social reformista.

El nuevo comienzo de Popper con la *Logik der Forschung* surgió de una dificultad inherente en el positivismo. Los teóricos de la ciencia de Viena pensaban que la unidad de todas las ciencias genuinas debería basarse en el modelo fisicalista: reunieron en un sistema comprensivo todas las proposiciones de contenido empírico que las ciencias habían suministrado y las organizaron con la ayuda filosófica de la lógica. En el sistema de proposiciones, por tanto, los científicos son responsables de la «materia»; los filósofos, por otra parte, de la «forma». El sistema de proposiciones, construido hasta la médula de acuerdo con las reglas estructurales formales, parte de las proposiciones más elevadas, más generales —las proposiciones universales de la ley natu-

---

[45] Cfr. la autobiografía de Popper, *Unended Quest* (que apareció por primera vez en el volumen de Schilpp, *The Philosophy of Karl Popper)*, publicado separadamente, Glasgow, 1976, págs. 113 y ss., 148. [Vers. esp., *Búsqueda sin Término*, trad. Carmen García Trevijano, Madrid, Tecnos, 1977.]

[46] La segunda edición del original alemán de la *Logik der Forschung* apareció en 1966, y pronto le siguieron algunas ediciones posteriores.

[47] *Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie*, con un Prólogo de Helmut Schmidt (ediciones Lührs y Sarrazin) Berlín/Bonn, 1976.

ral o su unificación en una teoría científica— hasta llegar a la más simple, que no puede analizarse más, proposiciones que forman la base del todo. Consideradas desde un punto de vista analítico, se las denomina proposiciones atómicas, pero desde un punto de vista empírico son proposiciones de observación, protocolarias o proposiciones básicas. La base dota a todo el sistema de contenido empírico, y es aquí, por decirlo así, donde la cruda experiencia toma originalmente la forma proposicional.

Sin embargo, la forma como debe entenderse apropiadamente el ajuste de la experiencia y el sistema proposicional continuó siendo el tema de un intenso debate. Porque por una parte las proposiciones cuestionables de la base son tan proposiciones como el resto de las partes del sistema construido a partir de ellas, pero por otra parte la base debe implicar un contacto inmediato con la realidad, no construido ya por la lógica. No es este lugar para reconstruir la doctrina de la base empírica con todas las propuestas, revisiones y alteraciones[48]. En verdad, el problema de la base, por muy contrario que sea a todas las formas del esquema sujeto-objeto, y por mucho que se dirija hacia el análisis lógico de un sistema de proposiciones, es el heredero del problema tradicional de la epistemología: ¿cómo llegamos a saber algo acerca de la realidad?

Por lo tanto, fue una liberación el que Popper cambiase la atención filosófica de la lógica de las proposiciones a la lógica de la *investigación*. Recordó a los filósofos que ninguna ciencia procede de tal forma que se conforme precisamente al ideal positivista. El hecho muy comentado de la ciencia había sido de nuevo secretamente reemplazado por una torpe construcción de la mente filosófica que en lo que al dogmatismo se refiere era apenas inferior a la más antigua e insultada metafísica, pero en lo que se refiere a sutileza de pensamiento sí que lo era con toda certeza. Si se observase el proceso de investigación como el rasgo verdadero de la racionalidad científica, no se vería entonces un sistema bien ordenado de proposiciones, sino más bien una interrelación

[48] Sobre este punto, cfr. los primeros volúmenes de la revista *Erkenntnis* (1931).

de «conjeturas y refutaciones» en el marco intersubjetivo de los participantes en la investigación. Se proponen teorías e hipótesis y se someten a comprobación crítica, se aceptan o rechazan a la luz de la evidencia experimental y observacional, que están a su vez abiertas a una comprobación crítica posterior. El tribunal final de apelación no es ningún tipo de «construcción lógica del mundo», estrictamente pensado por la ciencia unificada, como Carnap quería que fuese, ni tampoco ningún conjunto especial de enunciados protocolarios o básicos saturados por la experiencia, tal y como Neurath o Schlick[49] tenían en mente. El tribunal final de apelación es el criterio de *criticismo*, al que se someten todos los investigadores. Esta racionalidad crítica, que pone por primera vez en movimiento el proceso de investigación como una interacción entre sujetos que se interesan por el conocimiento, no puede derivarse de nada más. Ni siquiera coincide con las reglas de la lógica formal. Se decide, en el análisis final, por una decisión libre. La racionalidad crítica se origina de una decisión.

Si las apariencias no son enteramente engañosas, pueden verse en esto, los ligeros desarrollos de una postura *kantiana* en todo caso en la versión «antropológica» de J. F. Fries. Fries pensaba[50] que los «prejuicios trascendentales» de Kant debían ser eliminados, aunque reconociendo en él a priori actividad de hechos de la subjetividad de la psicología empírica. La reinterpretación realista de Kant es una protección especialmente contra los errores posteriores de las exageraciones idealistas de la filosofía trascendental crítica. Popper estaba familiarizado con el planteamiento de Fries a través de Leonard Nelson y Julius Kraft[51].

---

[49] Cfr. las observaciones críticas de Schlick sobre Popper («Über das Fundament der Erkenntnis», *Erkenntnis*, 4, 1934, II, traducido en A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, Glencoe, 1959. Vers. esp., *El positivismo lógico*, traducción de L. Aldama, U. Frisch, C. N. Molina, F. M. Tomer y R. Ruiz Harrel, México, Fondo de Cultura Económica, 1978).

[50] Fries, *Neue Kritik der Vernunft*, Heidelberg, 1807, e. g. Introducción XXXV y ss.; cfr. Popper, *Logic of Scientific Discovery* 25, 29). [Vers. esp., *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, Colección Estructura y Función, 1980.]

[51] *Unended Quest*, págs. 74 y s. La anterior obra de Popper no publicada *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie* [traducción en curso en Edito-

Según Kant, «crítica» significa la sistemática limitación de nuestra razón al mundo de la experiencia. Proyectamos espontáneamente formas teóricas de organización de la realidad que permitimos que se determinen, esto es, limitadas por datos empíricos. La crítica filosófica restringe la razón a la realidad dada en vez de dejarla libre a sus propias proyecciones. Nada fuera de la misma razón nos motiva a esta actitud de propia limitación crítica de la razón. La racionalidad crítica, que busca su propio camino entre la exuberancia de la metafísica y el sensualismo vulgar, debe su existencia a una libre decisión de la razón. No deseo sobrestimar los elemento kantianos que hay en Popper, pero creo que esta analogía ha servido subterráneamente de ayuda para su recepción en la filosofía alemana contemporánea. Como ocurrió anteriormente, la llamada «Vuelta a Kant»[52] luchaba contra la exageración idealista, así que de nuevo hoy día, la sobriedad crítica, legitimada por el método científico, es un arma apropiada para rechazar los asaltos del obscurantismo hermenéutico y los mitos dialécticos de la historia y la sociedad. En todo caso, ese es el punto de vista del «racionalismo crítico».

### *El racionalismo crítico*

El principal representante del racionalismo crítico es *Hans Albert*. Economista de formación, se convirtió en el intérprete de Popper en Alemania, porque intentó una teoría de la ciencia que había despojado la estrechez de miras del positivismo, aplicada tanto a las ciencias naturales como sociales y permitió que se construyese un puente entre el conocimiento científico y la decisión política. El racionalismo crítico intenta combinar en sí mismo todos estos méri-

rial Tecnos], se ha hecho disponible desde entonces (Tübingen, 1979). Muestra el desarrollo de la concepción de Popper, con sus similitudes a las de Fries, especialmente págs. 43 y s. y en muchos otros pasajes.

[52] O. Liebmann, *Kand und die Epigonen* (1865); F. E. Beneke, *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit* (publicado en 1831 como parte de las celebraciones del Jubileo por el cincuenta aniversario de la publicación de la *Crítica de la Razón Pura).*

tos. Su aplicabilidad a los más variados dominios ha obtenido el apoyo de muchos lados para el programa, que irradia la plausibilidad del sentido común ilustrado. La supuesta fuerza revela inmediatamente, sin embargo, una debilidad cuando se trata de la cuestión de obtener clarificación y precisión filosóficas al referirse a los principios del criticismo.

Albert comienza con un brillante ataque al modelo tradicional de racionalidad que existe en filosofía y en ciencia. La racionalidad ha estado siempre asociada con los *fundamentos*. Esto es, sin embargo, un error profundamente enraizado. Recordando al fabuloso Baron von Münchhausen, quién se sacó a sí mismo de la ciénaga tirándose de su propio pelo, Albert obligó a la usual comprensión de racionalidad de lo que él denomina el «Munchhausen Trilemma». Esto es, o bien la búsqueda de fundamentos cae en una regresión infinita y no cumple su tarea asignada, porque toda fundamentación misma requiere a su vez de posterior fundamentación, o bien la fundamentación procede en círculo y presupone lo que se supone que debe probar, en cuyo caso está de nuevo destinada al fracaso; o finalmente la fundamentación termina en un punto arbitrario, donde la decisión se toma sin ninguna razón para detenerse ante ciertos tipos de evidencia.

La concepción de racionalidad que descansa sobre la fundamentación de certeza que ha sido generalmente aceptada desde los tiempos de Platón y Aristóteles y directamente a través de todo el periodo moderno debe abandonarse consecuentemente. No sólo no se obtiene la certeza a la que se aspira, sino que aferrarse a este ideal conlleva a una parálisis en la investigación que tiene un efecto conservador, favoreciendo las teorías establecidas por las que simplemente se busca la confirmación de un espíritu dogmático. Merece la pena comprender de una vez por todas, por el contrario que «todas las certezas del conocimiento se forjan en sí mismas y carecen por tanto de valor cuando se trata de la comprensión de la realidad»[53]. En su lugar, debe dársele prioridad a la «*idea de contrastación crítica:* no cede ante la

[53] *Traktat über Kritische Vernunft* (1968), Tübingen, 1975, pág. 30.

ilusión de encontrar un punto arquimedeano sobre el que poder basar nuestro conocimiento, sino que comienza a partir de la apariencia de todo conocimiento y no se aleja por tanto nada del ámbito del criticismo. Cualquiera que no aspire a la certeza absoluta y no se haga inmune dogmáticamente contra las objeciones, debe, por los intereses de resolver los problemas que constantemente emergen, tomar parte en los asuntos de comprobar críticamente cualquier hipótesis y cualquier tipo de propuestas.

> La metodología es, por decirlo así, nada más que una tecnología fundamental de la conducta a seguir para la resolución de problemas, que se dirige hacia los puntos de vista valorativos particulares —hacia aquellos, a saber, que están conectados con la aspiración humana hacia el conocimiento de la realidad y por tanto hacia la verdad. La *aceptación* de un método particular, incluso del *método de contrastación crítica*, implica hasta tal punto una *decisión moral*, ya que significa la suposición de una práctica metódica de importantes consecuencias para la vida social —una práctica que es de gran significación no sólo para la formación de la teoría, la formulación, elaboración y comprobación de teorías, sino también para su aplicación y por tanto para el rol del conocimiento en la vida social. El modelo de racionalidad propuesto por el criticismo es el esbozo de un modo de vida, una práctica social, y tiene por tanto una significación ética y más aún política. No es una exageración, sino simplemente la aserción de una simple y fácilmente inteligible conexión, cuando se hace referencia al hecho de que el principio de contrastación crítica, aparte de todo lo demás, crea una *asociación* entre *lógica y política*[54].

Ahora bien, esto conlleva una extensa reivindicación. ¿Existe realmente un único procedimiento que pueda aplicarse a cualquier tipo de problema? ¿Es esto lo que se quiere dar a entender por «crítica»? ¿Nos obliga la moralidad a adoptar la postura crítica? ¿Se apoya la solución del antiguo enigma de la unidad entre teoría y práctica en la asociación de política y lógica? Examinemos el asunto más

[54] *Ibíd*, pág. 40 y s.

atentamente. Las *tecnologías* representan los instrumentos bien adaptados y altamente desarrollados para superar los problemas definitivos. Los instrumentos tienen una función pero siempre en relación a un fin. Sin la información exacta sobre el fin particular, la tarea que debe superarse o el carácter especial del problema que nos hace frente, las tecnologías no pueden precisarse o perfeccionarse. Si no reconozco la naturaleza del problema, todo lo que puedo hacer es salir del paso ad hoc en una forma que es altamente contingente y dependiente de la suerte, y difícilmente puede otorgársele el título bien sonante de tecnología.

Los problemas, sin embargo, no siguen estando imprecisos. Están claramente caracterizados: se trata en primer lugar del problema del conocimiento de la realidad o de la verdad. Y para eso hay ciertamente métodos muy específicos de procedimientos. La teoría del conocimiento y de la ciencia ha suministrado más y más conceptos refinados para tal propósito. Es cierto que el conocimiento de la realidad es un tipo de problema bastante diferente de los problemas que deben resolverse en política. Los problemas de la verdad no son directamente los problemas de la vida social humana. Desde luego, los problemas políticos y sociales no deben en último término resolverse sin un elemento de verdad o el conocimiento apropiado del área relevante de la realidad. La filosofía de la práctica, desde que ha existido, ha defendido siempre esta línea. Pero la presuposición del conocimiento *para* los propósitos de la política y la vida práctica no es de ningún modo la misma que para los problemas especiales de este mismo dominio. Se debe estar al tanto de las peculiaridades de los problemas que emergen en la vida práctica y hacer explícito que se preocupan de la acción dirigida hacia objetivos específicos. A este respecto, los problemas prácticos difieren de los problemas acerca de la realidad, y ambos no deberían mezclarse con los intereses de la misma práctica eficiente. La ciencia, presupuesta por la práctica, del peculiar carácter del problema a solucionar en la acción abre por primera vez en un sentido muy real el verdadero camino para la práctica. En una palabra: si hablar de tecnología ha de tener algún significado, la especificidad de los problemas a resolver debe reconocerse, y debe con

seguridad concederse que la *diferencia entre el conocimiento de la realidad y la política* es aquí importante[55].

El fracaso en hacer tales distinciones en la concepción del problema corresponde directamente, en el programa del racionalismo crítico, a la *vaciedad del concepto de cristicismo*. El «Criticismo», como término, tiene su origen en el lenguaje legal de los griegos y originalmente significa «separación» o «juicio». Lo correcto estaba separado de lo erróneo, y el juicio crítico se aprobaba, siempre con especial relación a algo. El criticismo requería por tanto un estándar contra el que se pudiera mantener y juzgar críticamente lo que se daba en cualquier caso particular. Incluso en Kant, la idea de un «tribunal» de criticismo vive aún[56], donde las pretensiones del conocimiento humano se juzgan por los estándares de la razón y son o bien reconocidos como legítimos o rechazados. Referente al conocimiento teórico, la razón aplica el estándar de comprensión de la realidad empírica, referente a cuestiones prácticas, al de la ley moral[57].

Una crítica sin *criterio* sería un absurdo. La valoración de algo puede llevarse a cabo sólo haciendo referencia a otra cosa: lo primero es la cosa que debe valorarse, lo segundo el estándar aplicable. Desde luego, los mismos estándares pueden valorarse también críticamente, y esto se hará en términos de su adecuación o inadecuación para cumplir la función de un estándar. Pero incluso aquí hay un criterio de valoración, a saber, la función de un estándar en general. La universalización del criticismo entre los seguidores de Popper tiende ciertamente a rechazar el establecimiento del criterio de valoración apropiado. Los problemas parecen considerarse como si todos fueran iguales, y así en todos los casos, tanto los de la ciencia como los de la política, se

---

[55] Albert niega categóricamente una vez más esto en su *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen, 1978.

[56] *Crítica de la Razón Pura*, A, xi.s. [Vers. esp., *Crítica de la Razón Pura*, prólogo, traducción notas e índices Pedro Ribas, Madrid, Ediciones Alfaguara, 1978.]

[57] Esto explica por qué en el sistema kantiano, es la razón pura, esto es, la metafísica, cuya crítica se lleva a cabo en la primera *Crítica*, pero que en la segunda es *simplemente* razón práctica (y no práctica pura), esto es, prudencia empírica (Cfr. el Prefacio y la Introducción a la *Crítica de la Razón Práctica*).

recomienda una y la misma solución: criticismo, sin importar lo que eso pueda significar[58].

Si se busca más atentamente la verdadera definición de criticismo, se encuentra que en Albert coincide de la forma más cercana posible con la base de la racionalidad. Ser *crítico* significa ser *racional*, mientras que el procedimiento racional se caracteriza siempre como crítico. ¿Cómo debe entenderse esto? El procedimiento racional se contrasta de forma perfectamente general con el procedimiento dogmático, que descansa sobre postulados arbitrarios y protesta contra las cuestiones y objeciones que se le hacen. El dogmatismo es por tanto el rechazo de posterior información. ¿Qué información tendría que exigirse, sin embargo, para convertir a un dogmático en un argumentador racional? ¿Qué es lo que nos preguntan en las discusiones críticas? Son *justificaciones* de creencias y aserciones las que se exigen en discusiones y en las que el argumentador apoya su postura. Cualquiera que argumente racionalmente está preparado, en lugar de hacer aserciones dogmáticas, a proveer un tipo de justificación que cualquier persona pueda apreciar y aceptar, rechazar o convertir en el tema de una investigación posterior. La plausibilidad general de los fundamentos de las aserciones corrobora estas aserciones frente a cuestiones críticas. La tarea argumentativa de aducir fundamentos puede llevarse al punto donde los fundamentos son por tanto válidos y generalmente perspicuos, lo que acarrea que el criticismo llegue a un fin, de tal forma que la postura que se está defendiendo se considere racional.

[58] El Popper tardío, sin embargo, era consciente de que la libre extensión de la idea del criticismo no absuelve de la necesidad de indicar un estándar. Él ha cumplido con este requisito de dos maneras: por su determinado movimiento hacia el platonismo del «Tercer Mundo», donde se preservan los contenidos puramente ideales de las soluciones propuestas de problemas más allá de los mundos físico y psíquico, y por la construcción de la sucesiva aproximación a la verdad (verisimilitude), que reúne el proceso histórico de investigación y la meta última de todas las ciencias reales para comprender la realidad sin restos *(Objective Knowledge*, Londres, 1972. Vers. esp., *Conocimiento Objetivo*, un enfoque evolucionista. Editorial Tecnos, traducción de Carlos Solís Santos, 1982). Ambas ideas me parecen insostenibles *(vid.* mi «Dialektische Elemente einer Forschungslogik en *Dialektik und Wissenschaft*, Frankfurt, 1973).

Decir tal cosa, sin embargo, es volver una vez más al modelo tradicional de justificación, del que Albert había enfáticamente partido. Ciertamente, en el marco de argumentación racional lo que se exige no es una *justificación última* en el sentido de principios que sean absolutamente insuperables, últimos y necesariamente obligatorios para todos los seres racionales. Hasta este punto, Albert está en lo cierto cuando erige el Trilemma Munchhausen para confrontar el postulado de justificación última. Una justificación adecuada, sin embargo, no debe entenderse exclusivamente en el sentido de justificación última, y Albert elude persistentemente este punto. Ciertamente, el concepto de racionalidad sigue conectado, como lo ha estado siempre, con un concepto de justificación más ampliamente entendido de la *lógica de la argumentación*. Por tanto, las siguientes posibilidades están abiertas al defensor del racionalismo crítico. O bien provee un criterio de valoración relevante, a la luz del tipo de problema dado a resolver, que es independiente del concepto de criticismo en cuanto tal, o dilucida la idea de criticismo en términos de racionalidad, donde un «procedimiento racional» significa la disposición de la justificación argumentativa en el contexto de discusión crítica. En cualquier caso, la «idea de contrastación crítica», justamente en sí misma, no tiene un sentido claro.

Esta idea está amenazada por el más grave riesgo de la *dogmatización del criticismo* que encubiertamente se insinúa. Si el concepto de criticismo no se explica por el hecho de que los criterios que se indican sean diferenciables de la actividad del criticismo mismo, en eso incluso la actividad crítica está aún sujeta a ellos, entonces el criticismo coincide indistintamente. Entonces todo lo que es distinto desde el punto de vista del criticismo está sujeto al criticismo simplemente bajo los fundamentos de que es diferente de este punto de vista: porque todo puede estar involucrado en una contrastación al compararse críticamente con este punto de vista. El punto de vista del criticismo, que está al mismo tiempo establecido como estándar de todos los criterios de comprobación, se convierte en inatacable. Eso daría lugar al endurecimiento más extremo del dogmatismo, que no está simplemente protegido externamente contra el criticismo,

sino que corta el fundamento de raíz de todas las objeciones críticas, porque la idea del criticismo en general es idéntica ya con el punto de vista.

Contra tal auto-engaño existe sólo un remedio: auto-criticismo. La contrastación crítica aplicada a otra postura debe estar preparada para ejercitar el criticismo de sí misma. En vez de hacer eso, sin embargo, Albert, en su entusiasmo por el criticismo, ha acusado consistentemente esas posturas con las que no está de acuerdo, o que han criticado el racionalismo crítico, de dogmatismo e inmunización contra el criticismo. Eso es lo que ha ocurrido con los sociólogos dialécticos[59], los psicólogos marxistas[60] y todos los estudiosos de la hermenéutica[61], pertenezcan o no a la escuela de la «teoría de la comunicación»[62] o a la teología tradicional[63]. Esto muestra que incluso el criticismo está sujeto a la insidiosa amenaza del dogmatismo: el fariseismo impide el auto-criticismo.

## *Explicación de la comprensión*

Oponiéndose a la hermenéutica, Albert exige una *explicación* de la comprensión que se saldría del largo y familiar pero pasado de moda contraste que existe entre las ciencias naturales y humanas. Si la comprensión puede explicarse, entonces existe un método deductivo normológico listo para aplicarse a los objetos específicos del entendimiento. De esta forma la autonomía que se reclama para la comprensión se desaprobaría y la ascendencia del «naturalismo» se establecería finalmente. Albert se refiere primero a Dilt-

59 Sobre esto *vid*, más adelante, en la llamada disputa positivista en sociología.

60 Albert y Keuth (eds.), *Kritik der Kritischen Psychologie*, Hamburgo, 1973.

61 «Hermeneutik und Realwissenschaft», en Albert, *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, Sttutgart, 1977.

62 Albert, *Transzendentale Träumereien, K. O. Apels Sprachspiele und sein hermeneuthischer Gott*, Hamburgo, 1975.

63 Albert, *Theologische Holzwege, G. Ebeling und der Rechte Gebrauch der Vernunft*, Tübingen, 1973.

hey, quien se asoció con las técnicas más antiguas de la hermenéutica al concebir la hermenéutica como un «*ars interpretandi*». Para Albert, esto significa anular el mito de la hermenéutica que se deriva de Heidegger y Gadamer y se dirige hacia la sobria explicación racional. Se equivoca, sin embargo, cuando intenta hacer de Dilthey el principal testigo en apoyo de un modelo de explicación naturalista que no permite a la explicación ningún poder especial e irreductible. El modo de expresión decididamente metodológico de Dilthey, que causa una gran impresión en Albert, tiene la intención de exigir precisamente una autonomía de procedimiento adecuada para la comprensión del significado junto a la de explicación tal y como lo hacen las ciencias naturales. Dilthey es hasta ese punto el fundador de un dualismo de método que el racionalismo crítico intenta reducir a unidad y por tanto superar.

La segunda autoridad de Albert es Max Weber, y aquí la situación es más complicada. Weber creía, como es bien sabido, que la sociología es una «ciencia cuyo objeto es interpretar el significado de la acción social y *por ello* ofrecer una explicación causal de la forma en que procede la acción y los efectos que produce»[64]. Ya que la acción se caracteriza como conducta humana «hasta donde el agente o agentes la consideren como subjetivamente significativa», la demanda científica de explicación se consigue sólo si se presupone la comprensión porque si no la acción significativa es inaccesible.

Se ha escrito mucho sobre el intento de construir un puente metodológico que haga accesible la comprensión del significado subjetivo de la acción y la explicación de la causalidad objetiva de la forma como procede la acción. Como hemos visto, se ha reconocido, al menos desde la obra de Alfred Schütz, que incluso la *comprensión subjetiva del significado* implica algo más que las máximas extremadamente abstractas del acentuado «re-vivir» que lleva a cabo el sujeto investigador de las experiencias de su objeto de

[64] *Wirtschaft und Gesellschaft*, § 1; la traducción es de W. G. Runciman (ed.), Weber, *Selections in Translation*, Cambridge, 1978, págs. 7 (la cursiva es mía).

investigación, quien, a su vez, es también un sujeto actuante. No es nada sencillo que se tome como punto de partida que dotar de significado a las acciones nos sea de alguna forma ya accesible porque todos somos, tanto el agente como el investigador, seres humanos.

La variedad de formas que puede adoptar el significado subjetivo son clasificadas por Weber como «racionales en el sentido de un intento de realizar algún valor absoluto», «afectivo», «tradicional» y «racional en el sentido de emplear medios apropiados para un fin dado». Desde el principio esto representa una abstracción, basada metodológicamente en la *racionalidad de medios para un fin* y se define en términos de una divergencia gradual a partir de ese punto. La racionalidad de los medios para un fin tiene prioridad porque motiva el tipo de acción que es más «inteligible» desde ese punto de vista científico. Todas las demás formas descansan por tanto en los límites de la acción significativa. En esto existe evidentemente una preferencia por parte del científico objetivador en lo referente a lo que considera inteligible y lo que no. La construcción de la ciencia como tal limita, por tanto, antes de toda investigación, el dominio de la objetividad posible y la estructura de acuerdo con los intereses imperantes de investigación.

Aún más complicada es la forma adoptada por la transición de la *comprensión a la explicación*, o la traducción del significado que tenía la acción a hipótesis con forma de ley para utilizarlas en una posible explicación[65]. Ya que la sociología, a diferencia de la historia, no se interesa por la comprensión adecuada del caso individual en su particularidad, sino que intenta descubrir las regularidades generales de la conducta social, debe, donde comience el significado que subjetivamente se intenta, construir la generalidad de su mismo tema de cierta forma. Weber hace esto con ayuda del así denominado «*tipo ideal*», que se caracteriza claramente como una presuposición heurística de la ciencia, que intenta reducir la variedad de la realidad dada a una unidad que es

[65] Sobre esto *vid.* Weber, «Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie» (1913), en *Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik*, Stuttgart, 1956; *vid.* también W. G. Runciman (ed.), *Weber*, págs. 23-5.

la más inteligible científicamente porque es la más racional en el sentido de medios para un fin. El tipo ideal de coordinación objetivamente correcta de un fin y medios, acción y resultado intentado, permite a la sociología formular hipótesis con forma de ley, a los que se conforma la realidad, aunque siempre sólo sea en cierto grado de aproximación. Esta construcción, sin embargo, demuestra ser necesaria si se quiere dar el paso de la comprensión a la explicación nomológica.

No quiero continuar con el programa de Weber y con las réplicas que consecuentemente se le han hecho, hasta nuestros días[66]. De cualquier forma es obvio que los intereses de construcción de la sociología como ciencia real han controlado el diseño del esquema categorial en cuyos términos han sido clasificados desde un principio los objetos relevantes. Este hecho debe tenerse en cuenta si se quiere hacer una valoración correcta de la reiteración del programa de Weber en el curso del criticismo de la hermenéutica más reciente. Albert ve desde luego las dificultades de construcción de tipos ideales, pero considera que el modelo de Weber es superior a la hermenéutica. En todo caso, objeta que la interpretación de la situación por parte del agente, sobre quien se basa irreductiblemente el concepto del significado subjetivamente intentado de Weber, debe convertirse de nuevo en objeto de la ciencia e ilustrarse mediante teorías sociológicas o psicológicas de percepción, conducta, etc. Eso significa en último término la eliminación incluso de aquel residuo de comprensión que Weber reconocía, a favor del procedimiento nomológico, cuya competencia, según Albert, no está sujeta a una posterior restricción. Donde todo está explicado, no queda nada que comprender.

Nuestro breve esbozo de la concepción de Weber debe haber mostrado ya hasta qué punto el problema de estable-

---

[66] E. g. Hempel, «Typological methods in the natural and social sciences» (1952), en *Aspects of Scientific Explanation*, Nueva York, 1965 [Vers. esp., *La Sociedad abierta y sus enemigos*, traducción de Eduardo Loedel, Buenos Aires, Ediciones Paidós, 1982]; J. W. Watkins, «Ideal types and historical explanation» (1952), en A. Ryan (ed.), *Philosophy of Social Explanation*, Oxford, 1973; W. G. Runciman, *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*, Cambridge, 1972 (especialmente capítulo 3).

cer una ciencia real de la vida social ha dejado su marca en el modo como se perciben sus objetos. Incluso antes de comenzar a funcionar la ciencia, su campo de visión es ya tan reducido que sólo ve ciertos objetos e inclusive esos los ve sólo a través de una luz muy definida. Todas las *decisiones anteriores* que pertenecen a los intereses de la ciencia en general y que definen la sociología como igual compañera de las ciencias reconocidas de la naturaleza están olvidadas ya y se encuentran tras la mente del científico. No debe por tanto, en su rol como científico, ni siquiera reflexionar sobre ellas, a menos que deje de ser un científico empírico. La hermenéutica se dio cuenta de su vocación filosófica cuando centró su atención en las limitaciones y en la parcialidad que acompañan siempre el establecimiento de una ciencia metódica, no incurriendo en un veredicto generalizador de esta necesaria condición de toda actividad científica o querer incluso competir con el conocimiento científico. La reflexión filosófica tiene naturalmente una categoría bastante diferente del de las ciencias especiales.

La Hermenéutica plantea aquellas cuestiones que la ciencia por definición no puede ni debe plantear. Si las cuestiones son legítimas es algo que no puede decidir de antemano. Esto se ve claro caso por caso cuando las cuestiones tratan de algo que merece la pena cuestionarse, esto es, algo que no es, ni podría ser, tratado de otra manera por la ciencia y cuya dilucidación representa un aumento de visión. Tales cuestiones deben surgir, por ejemplo, al hablar de la teoría de la ciencia de Weber, con su tendencia peculiar en relación con la realidad social, que se trata como objeto de investigación, porque no pueden surgir dentro del marco de esta ciencia. Los racionalistas críticos intentan reducir la hermenéutica a un tipo de tecnología de la comprensión, que a su vez está subordinada al modelo nomológico omniabarcador de explicación de la ciencia real, tiene precisamente el efecto de eliminar estas cuestiones y sacrifica voluntariamente la visión alcanzada por la hermenéutica para la auto-confirmación del cientificismo dominante, sin aportar ninguna nueva visión propia.

Es de lo más sorprendente que el mismo Karl Popper se haya disociado durante mucho tiempo del tipo de cientificis-

mo que está predominantemente modelado en las ciencias naturales y haya tomado en serio los descubrimientos de la hermenéutica. Anteriormente ha hablado extensamente sobre la «lógica situacional»[67], significando por esto un tipo de comprensión histórica de la particularidad de una situación y sus condiciones (por ejemplo el caso de los «descubrimientos» científicos). Ha desarrollado además, bastante consistentemente, una «teoría racional de la tradición»[68], en la que se le da su valor total al rol determinante del estado de conocimiento tal y como existe y es corriente en cualquier tiempo dado. Finalmente, es posible inferir de un ensayo tardío que Popper sobre «La mente objetiva» que aceptaría lo primitivo de una dimensión hermenéutica, que abarcaría incluso la ciencia natural, en vez de contrastarla con ella como se hace normalmente o subordinarla incluso a ella como desea Albert. Popper dice:

> Me opongo al intento de proclamar el método de comprensión como la característica de las humanidades, la marca por la que las distinguimos de las ciencias naturales. Y cuando sus partidarios denuncian un punto de vista como el mío de «positivista» o «cientificista», entonces puedo contestar que quizás ellos mismos parecen aceptar, *implícita y acríticamente*, que el positivismo o el cientificismo es la *única filosofía apropiada para las ciencias naturales*. Esto es comprensible, considerando que muchos científicos naturales han aceptado esta filosofía científica. Pero los estudiantes de humanidades deberían haber sabido hacer mejor las cosas. La ciencia, después de todo, es una rama de la literatura; y trabajar en ciencia es una actividad humana como construir una catedral[69].

Si se acepta la validez de la petición de Popper de un rol productivo para la hermenéutica, entonces todas las ciencias,

---

[67] *The Open Society and its Enemies*, vol. II, capítulo 14 [Vers. esp., *La sociedad abierta y sus enemigos*, traducción de Eduardo Loedel, Buenos Aires, Ediciones Paidós, 1982].

[68] En *Conjectures and Refutations*, Londres, 1963, págs. 129 y ss. [Vers. esp., *Conjeturas y Refutaciones. El Desarrollo del Conocimiento Científico*, edición revisada y ampliada, Buenos Aires, Paidós, 1983].

[69] *Objective Knowledge*, pág. 185.

no sólo las humanidades, entran a formar parte dentro de un marco general de la actividad humana significativa. Lo que es más, es obvio que el mismo criticismo es inconcebible *sin unos antecedentes* de preconcepciones y presuposiciones fundamentales aceptadas incuestionadamente. El fondo contra el que la actividad crítica puede en principio desarrollarse se determina en cualquier tiempo dado por la tradición a la que pertenecemos. La tradición gobierna la dirección del criticismo e influye incluso en sus estándares en cierto grado. Sin este elemento de lo dado, el criticismo se encontraría suspendido en pleno aire. La mera buena intención de ser tan crítico como sea posible en todo aspecto no es suficiente para poner en marcha la actividad concreta. Una simple llamada a las armas, no importa en qué tono moralista, no enciende ningún fuego, si no se sabe en qué punto empezar entre los muchos e infinitamente posibles temas de criticismo, todos exactamente similares entre sí. Sin unos antecedentes, el criticismo es formal y abstracto.

Esta observación no implica de ningún modo un dogma conservador. Los antecedentes de la tradición que le son necesarios al criticismo, por decirlo así, no están de ninguna manera permanentemente excluidos del criticismo. Puede criticarse en un segundo paso. Claro está, se requieren aún otros antecedentes con los que compara lo que se aceptaba anteriormente como auto-evidente y parece ahora cuestionable, porque ahora se acepta otra cosa como auto-evidente y se descarta toda posibilidad de cuestionamiento. Este proceso puede tener lugar sólo paso a paso. Es extremadamente laborioso, pues no se dispone de ningún esquema unificado que abarque todos los casos para utilizarlo al cuestionar las preconcepciones que deben considerarse caso por caso. Qué debe criticarse y en relación a qué y en qué contexto se ve claro sólo ad hoc y debe decidirse en cada instancia particular.

Los procesos históricos de ilustración de la conciencia política deben desarrollarse de forma similar al ensanchamiento de horizontes de la investigación científica de época en época, de generación en generación y entre escuelas diferentes. El proceso se desarrolla paso a paso, a veces por senderos o rutas indirectas, casi nunca a través de una línea

recta muerta. Una situación no puede alcanzarse nunca en realidad, aunque el racionalista crítico la trate como el caso normal: esa es la situación en la que se ejercita el criticismo, según el conocimiento acumulado anteriormente, y al mismo tiempo este conocimiento que hace posible la crítica está también a su vez sujeto a crítica. La situación de *crítica incondicionada* se nutre de una ficción. La idea de crítica es autosatisfactoria en este caso y sin función alguna, porque no admite ya nada que se encuentre excluido de crítica y posea validez.

En realidad, no existe ninguna razón por la que preocuparse referente a la ficción. El racionalismo crítico es la mejor ilustración del punto según el cual las convicciones acerca de lo correcto y la validez absoluta de la «idea de investigación crítica» —convicciones que nunca son en sí mismas criticadas— forman unos antecedentes últimos. Renunciar a éstos sería anular el trabajo de la crítica. Ningún lector de Popper o Albert podrá discutir que aquí existen convicciones masivas que no se exponen nunca ellas mismas a los asaltos de la crítica.

Este estado de cosas es perfectamente natural y por tanto no permite ningún ámbito de objeciones. Sin embargo, limita las reivindicaciones de la crítica y confirma la propiedad de las consideraciones hermenéuticas.

## *El problema de los valores*

Consideremos a este respecto un punto final más, a saber, el problema de los valores tal y como ha existido desde los tiempos de Max Weber. «Valor» fue originalmente un concepto derivado de la economía clásica. En el curso del siglo XIX se puso también más y más de moda en filosofía teórica. A este respecto es interesante ver que en algunos aspectos se convirtió en el heredero del desacreditado concepto de «Idea». H. Lotze, olvidado ahora pero extremadamente influyente en sus propios días, fue uno de los primeros que prefirió el concepto de valor inteligible de forma concreta, utilizándolo en principio en investigaciones estéti-

cas y después también en lógica[70]. «Valor» denota ahora un momento ideal que observamos en una cosa, traspasando de esta forma nuestra conciencia empírica de los hechos.

Los contenidos de valor pueden reconocerse sobre todo en la vida del espíritu histórico. Es a ellos a los que se dedican las ciencias culturales o humanas. La metodología neo-kantiana se establece junto a las ciencias naturales, con sus procedimientos «nomotécnicos», intentando subsumir lo individual bajo leyes generales, las ciencias culturales con sus métodos «ideográficos», preocupados por la descripción del valor de la individualiddad histórica[71]. El tan abusado idealismo de Hegel se rehabilitó en el seno de la lógica de la ciencia neo-kantiana[72], admitiendo de esta forma la importancia del valor como método específico de conocimiento de la estructura del significado histórico.

Weber adoptó esencialmente el concepto de valor del neo-kantiano Rickert[73] —ambos fueron colegas en la Universidad de Heidelberg durante un periodo de fructuosa actividad común. La doctrina de Weber, célebre ahora, indica que las ciencias sociales proceden según una *importancia de valor teórico* en tanto en cuanto dotan en general a los objetos de su investigación de un interés cognitivo, que es responsable de la elección y del planteamiento al tratar con la cantidad de material. La importancia del valor no hace más que indicar la preferencia de ciertos objetos teóricos a otros, pero no implica de ningún modo ninguna evaluación práctica; «porque somos de la opinión de que nunca puede ser tarea de una ciencia empírica determinar normas e ideales obligatorios, para derivar de ellos prescripciones para la práctica»[74]. Claro está, la ciencia puede aclarar las relaciones

---

70 E.g. «Über den Begriff der Schönheit» (1845), en H. Lotze, *Kleine Schriften*, vol. I, Leipzig, 1885, págs. 300 y ss., 333 y ss.; «Seele und Seelenleben» (1846), en *ibíd.*, vol. II, pág. 175.

71 W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft* (Discurso Rectoral, 1894), Estrasburgo, 1900.

72 W. Windelband, «*Erneuerung des Hegelianismus*» (Discurso Festival en la Academia de Ciencias de Heidelberg, 1910)

73 Rickert, *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1902), prólogo a la 4.ª edición, 1921.

74 «Objektivitat sozialwissenschaftlicher Erkenntnis», en *Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik*, pág. 187.

de los medios-fines, y mejorar así las técnicas, sin por ello despojar al agente de la decisión para o contra un fin. La ciencia puede aclarar también las decisiones una vez hechas y convertir las mismas creencias fundamentales en temas de investigación. Pero lo que no debe ni puede hacer es abogar ni justificar tales posturas de valor: «la política no pertenece a la sala de conferencias»[75].

La tesis del *valor de libertad de la ciencia* continúa ejerciendo tanta pasión en la mente de los hombres como ocurrió en el pasado. El así denominado «debate sobre los juicios de valor» que tiene una historia de alrededor de tres cuartos de siglo ha surgido recientemente de nuevo con una fresca intensidad. Las líneas de batalla, sin embargo, han cambiado comparadas con los oponentes de Weber[76]. Durante algunos cuartos de siglo se discutió la rígida distinción entre conocimiento y valoración, entre «es» y «debe», que Weber quiso hacer obligatoria para el científico. O bien se reivindica que la investigación está implicada inexorablemente con las posturas de valor sociales aceptadas universalmente, que van más allá del instrumental teórico y de la importancia del valor metódicamente controlado que sólo Weber reconoció. O bien se niega la postura especial de esos valores que no pueden convertirse en tema para la ciencia, basándose en que toda elección de métodos implica en último término también una postura de valor. En ambos casos, la crítica de Weber concluye en el abandono de las vinculaciones establecidas con el problema del valor, aunque los motivos de crítica sean de naturaleza muy distinta. Llegamos así al umbral de la controversia que existió entre los seguidores de Popper y los de la dialéctica, que ha llegado a conocerse bajo el título no enteramente acertado de «*Disputa Positivista*»[77].

[75] «Wissenschaft als Beruf», *Ibíd.*, pág. 325.

[76] Sobre esto *vid*, lo relatado en C. V. Ferber, «Der Werturteilsstreit 1909/1959», *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 11, 1959.

[77] Adorno, Albert, Dahrendorf, Habermas, Pilot, Popper, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, 1969 (traducido por G. Adey y D. Frisby, *The Positivist Dispute in German Sociology* [Vers. esp., *La disputa del positivismo*, Barcelona, Grijalbo], Londres, 1976); cfr. sobre esto, P. Lorenzen, «Szientismus vs, Dialektik», en Bubner, Cramer y Wiehl (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, *Festschrift für Gadamer*, Tübingen, 1970.

Las actitudes adoptadas acerca de la reivindicación de juicios de valor ofrecen un buen punto de entrada al debate. Es complicado en un cierto número de puntos, porque las partes oponentes parecen estar de acuerdo, pero los argumentos que aducen para esto son irreconciliables entre sí. A través del debate aparecen directamente quejas sobre los malentendidos y se tiene la necesidad de hacer repetidos intentos de las respectivas posturas más precisas, pero al final no existe ninguna línea de batalla completamente clara que pueda discernirse. Popper y su campo de investigación, por decirlo así, no se halla en algunos aspectos ni cerca ni lejos de la dialéctica o subordinado al dogma positivista como suponen sus críticos. Por el contrario, los críticos de la Escuela de Frankfurt no son en todos los aspectos lo suficientemente dialécticos como para escapar a la sospecha de un nuevo dogma que consiste en la creencia de la totalidad de la Razón.

Para Popper, el postulado de la libertad del valor es lo perfectamente sencillo como para tratarlo: se trata del problema de un valor entre otros. Sería tan artificial como innecesario intentar abstraerse de todas las preferencias como ser humano basándose en su experiencia de vida. Por el contrario, debe saberse que los principios metodológicos e ideales científicos representan normas en el mismo sentido que lo hacen las posturas de valor extra-científicas. El científico persigue verdaderamente un objetivo especial —se compromete con la conquista del conocimiento y se somete a las normas de crítica.

> La frase «la pasión por la verdad» no es una mera metáfora... La objetividad y la libertad de tales ataduras [esto es, los valores] son ellos mismos *valores*. Y puesto que la misma libertad de valor es un valor, la reivindicación incondicional de libertad de cualquier atadura a valores es paradójica. No considero este argumento mío como muy importante; pero debería saberse que la paradoja deja de estar bastante de acuerdo consigo misma si sustituimos la reivindicación de libertad de la atadura a todos los valores por la reivindicación de que una de las tareas de la crítica científica debería ser indicar las confusiones del valor...[78]

[78] Popper, «Die Logik der Sozialwissenschaften» (Tesis 14), en Adorno,

Por tanto, el postulado de libertad del valor no se hace problemático, pues demuestra ser una variante de la decisión de adoptar el punto de vista crítico por el que de cualquier forma aboga Popper. Esta decisión, que no puede tener ninguna justificación, sino que puede ser sólo el resultado de una libre elección, hace ya de intermediaria entre teoría y práctica. Albert sigue fielmente a su maestro en la creencia de que puede dársele una sencilla solución a este difícil problema[79].

*Dialécticos* como Adorno[80] y Habermas[81] ven el problema de forma mucho más complicada. La separación que se ha reconocido durante mucho tiempo entre «es» y «debe», o entre proposiciones de hecho y valoraciones, no puede reconciliarse sin más ni más apelando a la idea de crítica. Se trata más bien de la necesidad de exponer el elemento de la *ideología* que tras el postulado de libertad de valor se oculta en las ciencias. Eso significa que la cuestionable distinción es falsa, pero al mismo tiempo necesaria. Porque bajo la capa de pretendida abstinencia de valoración e ilusión de objetividad que se produce por tanto, yace oculto un interés cognitivo muy definido que busca la dominación tecnológica de la naturaleza. Los propósitos que están actualmente controlados no están admitidos o aceptados como incuestionablemente auto-evidentes, de tal modo que el científico y la disposición tecnológica se sitúen, a través de una separación bien establecida de la esfera de valores que se aparta de toda posibilidad de discusión, en una postura independiente en el centro del terreno neutral. Tal conocimiento incontrolado representa por su propio bien un peligro, porque la

et. al., *Positivismusstreit* (esta traducción, revisada por el autor, de Adey y Frisby, *Positivist Dispute* págs. 77 y s).

[79] *Traktat über Kritische Vernunft*, Capítulo 3; «Theorie und Praxis, M. Weber und das Problem der Wertfreiheit und der Rationalität» (en el Festschrift para S. Moser, *Die Philosophie und die Wissenschaften*, Meisenheim, 1966).

[80] «Zur logik der Sozialwissenschaften», respuesta a Popper (*Positivismusstreit*, págs. 137 y ss.).

[81] «Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik», una contribución a la controversia entre Popper y Adorno (*Positivismusstreit*, páginas 170 y ss.).

racionalidad se convierte aquí repentinamente en irracionalidad y coerción[82].

Adorno no duda en estudiar completamente el problema metodológico, de la libertad de valor bajo la clara reivindicación marxista del cambio práctico a través del criticismo teórico.

> La falsa separación de la libertad de valor y el valor resulta ser la misma que la que existe entre teoría y práctica... La razón subjetiva de la relación que hay en los medios-fines se transforma repentinamente, siempre y cuando no se reduzca por la autoridad social o científica, en aquella razón objetiva que contiene el momento axiológico como perteneciente al mismo conocimiento. El valor y la libertad de valor se mediatizan dialécticamente entre ellos[83].
>
> La dicotomía del «es» y el «debe» es tan falsa como necesaria históricamente, no es algo que haya que ignorar. En principio se comprende claramente su necesidad a través de la crítica social. Realmente, los procedimientos que están libres de valor se prohíben no psicológica, sino objetivamente. La sociedad, cuyo conocimiento es la meta última de la sociología, si desea ser algo más que simple técnica, se dedica en general a conseguir únicamente una concepción de sociedad correctamente ordenada. Esto no debe, sin embargo, compararse de forma abstracta con el *statu quo*, como si fuera un simple valor supuesto, sino que surge del criticismo, y por tanto de la conciencia que la sociedad tiene de sus contradicciones y necesidad[84].

---

[82] Herbert Marcuse ha aplicado el escalpelo de la crítica de la ideología a Weber de forma aún más radical. Él implica una secreta complicidad entre la tesis de la libertad de valor y el poder de estado nacional del periodo imperialista. La polémica de Marcuse tuvo lugar en el Congreso de Sociología de Heidelberg con ocasión del centenario del nacimiento de Weber en 1964 («Industrialisierung und Kapitalismus im Werk M. Webers.», ahora en H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, Vol. II, Frankfurt, 1965, traducido en *Negations*, Boston, 1968). Esta interpretación ha provocado varias reacciones: J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt, 1968, págs. 48 y ss. [Vers. esp., *Técnica y ciencia como ideología*, Madrid, Tecnos, 1984]. H. Albert, «Wissenschaft und Verantwortung», en *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, Munich, 1971.

[83] *Positivismusstreit*, págs. 74 y s.

[84] *Ibíd.* pág. 139.

## *Intereses cognitivos*

El debate sobre la correcta relación existente entre conocimiento y valores, que estaba en estrecha conexión con la metodología que se basaba en Weber, se ha desarrollado más recientemente en una doctrina de *intereses cognitivos.* Habermas ha intentado restablecer las conexiones rotas entre ciencia y mundo-vida elevando la influencia de las posturas de valor sobre los procesos cognitivos a un tópico para la teoría de la ciencia bajo la forma de una triple concepción. En lugar de separar los valores que influyen tras la mente del científico, deben someterse a una explícita reflexión. SIi se hace esto, se aclaran las siguientes distinciones tipológicas. Las ciencias empíricas de la naturaleza obedecen a un interés cognitivo técnico o instrumental. Las ciencias de comprensión histórica corresponden a un interés cognitivo práctico o comunicativo. Finalmente, las ciencias críticamente orientadas a un interés cognitivo emancipatorio. ¿Cómo debe entenderse esta triple clasificación del interés cognitivo?

Tras estos dos primeros tipos puede discernirse de buena gana el esquema tradicional del dualismo de métodos explicativos e interpretativos. A ese respecto andamos sobre un camino que nos es familiar. Habermas ha remitido esta vieja clasificación, que solía basarse en los *procedimientos* o *metas* del conocimiento, al conjunto específico de intereses relacionados, *antes* de con cualquier tipo de ciencia, con el dominio de la vida práctica. Las reflexiones, originadas en la fenomenología, sobre las relaciones recíprocas del mundo-vida y la ciencia han surtido aquí efecto.

¿Qué ocurre, por otra parte, con el tercer tipo de interés cognitivo, que, como es bien sabido, defiende el autor? Sería una dura tarea asociar cualesquiera de las ciencias existentes al interés cognitivo emancipatorio. Habermas denomina ambos ejemplos como *crítica de la ideología* y *psicoanálisis.* Ambos tipos de esfuerzos conectados con el conocimiento no podrían describirse realmente sin ningún tipo de calificación como «ciencias», incluso si dentro de la Escuela

de Frankfurt se hubiera desarrollado una perfecta mezcla de cuestiones originadas de la crítica de la ideología y los motivos psicoanalíticos. Los modos de pensamiento asociados a los nombres de Marx y Freud pertenecen más bien a la filosofía que a cualquier otra de las formas usuales del procedimiento científico. Habermas no tiene la menor duda, en su disputa con el positivismo y la teoría del valor, en hacer de su punto de partida un «concepto comprensivo de racionalidad» en el sentido de la «convergencia de razón y decisión que encontraba inmediatamente en la mente de los grandes filósofos»[85].

Es en nombre de un tercer tipo de ciencia, especialmente propuesto, de donde emerge un interés cognitivo que debe denominarse el *interés original de la misma razón*. Este interés cognitivo se distingue por contraste de los dos primeros tipos, en que el conocimiento no sirve a un interés diferente de sí mismo, bien sea respecto al dominio de la naturaleza o referente a la comunicación intersubjetiva. No existe ninguna otra diferencia que discernir entre conocimiento e interés: el interés se dirige hacia el conocimiento como tal, o el conocimiento es el único interés que cuenta. En otras palabras, la cuestionable postura de valor y la racionalidad que generalmente diferencia la metodología se mezclan entre sí completamente.

Con una cierta cantidad de buena voluntad, uno siente una cierta simpatía con los esfuerzos de Habermas para movilizar el debate metodológico que se ha estancado un poco. Se ve entonces que la aspiración a la racionalidad absoluta que es propiamente la idea de la filosofía resucitó como un nuevo tipo de «ciencia» crítica y emancipatoria. Pero sea cual fuere el tipo de etiqueta que se le quiera colgar, sigue tratándose aún del asunto de una forma de *teoría*. Esta teoría puede muy posiblemente ser tal que las posturas de valor de la vida práctica, en cuyo contexto se mueve necesariamente la ciencia, no le sean extrañas ni

[85] «Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaflichten Zivilisation», en *Theorie und Praxis*, Neuwied, 1963, págs. 244, 256 (traducido por J. Viertel, *Theory and Practice*, Londres, 1974).



opuestas. Volverá entonces a orientaciones prácticas y a convicciones a través de una reflexión crítica. La tarea de la teoría puede incluso definirse ampliamente por el hecho de que debe ilustrar racionalmente las ideologías dominantes de la vida social. En todo caso, sin embargo, seguirá siendo teoría. No tendrá nunca éxito en superar instantáneamente la distancia que hay entre ella y la práctica que es su objeto.

En Habermas, sin embargo, parece como si a veces el tercer tipo de ciencia se situara en el lugar de la práctica, de manera que la práctica y la racionalidad llegaran a ser la misma cosa. Habermas opera con un concepto polifacético de *práctica*. Por otra parte, quiere significar la esfera del mundo vida anterior a la ciencia metódicamente practicada, junto con las posturas de valor elementales y las situaciones de interés del agente. Existe también la apelación a aquella práctica especial representada precisamente por la actividad del teórico, en la que la misma racionalidad se eleva al nivel del valor al que se aspira, y todos los intereses sirven sólo al conocimiento. El interés práctico en la teoría como tal o en la valoración filosófica y científica de la razón es, sin embargo, simplemente un aspecto de la amplia variedad de significado que puede darse a la «práctica», al «interés» y al «valor». La referencia a las características prácticas de la teoría no incluye nunca el resto de la totalidad de la vida práctica.

Básicamente, lo que Habermas tiene en mente es la idea siguiente: *la sociedad ideal* sería aquella en la que todo procediera con la misma racionalidad que se encuentra en la ciencia racional sin ningún tipo de restricción. Si la barrera que existe entre la ciencia racional y la valoración práctica es ideológica, entonces debe establecerse aparte mediante una reflexión crítica. Si se establece aparte, entonces el cuadro de la comunidad ideal en comunicación, tal y como la desarrollaron Apel y Habermas[86], representa una discusión científica proyectada sobre el todo de la práctica social. No quiero discutir sobre si esta idea contrafactual es una pura utopía o un criterio para el criticismo racional de las relaciones existentes o una directiva real práctica para el estableci-

[86] *Vid.* el comienzo de este capítulo.

miento del estado de cosas racional. Mis dudas tratan más bien sobre si el ideal de práctica racional, sin ninguna consideración respecto a la posibilidad o imposibilidad de realizarlo, es tan racional como parece. Esta duda es por tanto más profunda: quiero decir, concierne a la cuestión de un concepto de práctica apropiado y a un ideal de razón práctica correspondientemente apropiado. Precisamente en nombre de la crítica de la ideología, es importante que uno esté en guardia contra la mediación meramente retórica entre teoría y práctica.

El peligro de subrepción en la metodología de Habermas es obvio. El hablar de un tipo especial de práctica que se denomina teoría, que sigue las normas de racionalidad y que está subordinada al interés cognitivo crítico del tercer tipo se convierte todo demasiado rápidamente en hablar sobre la práctica en general, que merece llamarse racional en un sentido socio-histórico más extenso. No existe ningún común denominador, sin embargo, entre razón teórica y práctica. La práctica de la investigación no es la práctica de la vida. Un interés cognitivo especial no se convierte en un interés de la actividad sin transformación. El planteamiento de la teoría de la ciencia que nos preocupa actualmente encubre, obviamente, estas dificultades. Volveremos sobre esta cuestión en el tercer capítulo, que trata de la «Dialéctica y la filosofía de la práctica».

### *La historicidad del paradigma*

Ha llegado el momento de pasar a otra postura que puede clasificarse entre los desarrollos de la lógica pragmática y la crítica de la investigación científica. En la literatura, *Thomas Kuhn* aparece como perteneciente a la tendencia inaugurada por Popper. No deseo entrar en ninguna discusión detallada sobre la originalidad de Kuhn[87]. Sin duda, su libro *La*

[87] En el prólogo a su libro, Kuhn se refiere al estímulo dado por un estudio casi olvidado: *Einführung in die Lehre vom Denskstil und Denkkollektiv* de L. Fleck (Basel, 1935; nueva edición Frankfurt, 1980; traducción inglesa, 1979). Fleck demuestra por medio de un ejemplo médico las

*Estructura de las Revoluciones Científicas* (1962) condujo a un revolucionario cambio de paradigma del tipo que se analiza en el mismo libro. Se acostumbra a hablar de la teoría post-kuhniana de la ciencia en contraste con las posturas clásicas de Carnap, Hempel, etc. Lo que es nuevo en la concepción de Kuhn es el énfasis que pone sobre el *rol de la historia*. La teoría de la ciencia y la historia de la ciencia trabajan mano a mano, y la lógica de la investigación debe relativizarse en la perspectiva del cambio histórico y las condiciones sociales. Montañas de literatura se han acumulado desde entonces, exponiendo o desarrollando aún más las ideas de Kuhn (Feyerabend)[88], abriendo un debate con posturas alternativas (Popper, Lakatos)[89], colocando a Kuhn en su lugar desde un punto de vista clásico (Scheffler)[90] y así sucesivamente.

La discusión acerca de la teoría de la ciencia, que ha tenido lugar en Alemania predominantemente bajo la in-

condiciones colectivas e históricas constitutivas de lo que generalmente llamamos un hecho. «No podemos escapar del pasado con todos sus errores. Continúa viviendo en los conceptos que hemos tomado de él, en la formulación de problemas, en lo que se enseña en nuestras escuelas, en la vida cotidiana, en el lenguaje y en las instituciones. No hay «generación espontánea de conceptos: ellos son tal y como fueron determinados por los que les precedieron. El pasado es mucho más peligroso —o, para ser preciso, lo único peligroso— cuando su asociación permanece inconsciente e irreconocida» (pág. 28). Fleck es cierto que estaba muy influenciado por la *sociología del conocimiento* de los años 20 (cita a «Jerusalem, die soziale Bedingtheit des Denkens und der Denkformen», en M. Scheler, *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, 1924). La siguiente aclaración sobre el positivismo es muy ilustrativa: «Los epistemólogos del así llamado Círculo de Viena (Schlick, Carnap et al.), con su entrenamiento en las ciencias naturales, cometieron el error de tener demasiado respeto por la lógica, un tipo de reverencia por las conclusiones lógicas» (pág. 58).

[88] *Against Method*, Londres, 1975. [Vers. esp., *Tratado contra el Método*, traducción de Diego Ribes, Madrid, Tecnos, S. A., 1981.]

[89] Lakatos y Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, 1970 [Vers. esp., *La Crítica y el Desarrollo del Conocimiento*, Actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia celebrado en Londres en 1965. Traducción castellana de Francisco Hernán, Barcelona, Grijalbo, Colección «Teoría y Realidad.», 1975].

[90] *Science and Subjectivity*, Nueva York, 1967; *vid.* también la positiva respuesta de C. Hempel, «Die Wissenschaftstheorie des analytischen Empirismus im Lichte zeitgenossischer Kritik» (en Patzig et al. (eds.), *Logik, Erkenntnistheorie, Theorie der Geisteswissenschaften*, Actas del XI Congreso Alemán para Filosofía, Hamburgo, 1977.

fluencia analítica, ha reaccionado con notable sensibilidad al golpe de Kuhn. Es algo difícilmente sorprendente cuando se recuerda la alineación fuertemente histórica que ha sido un elemento constante en la filosofía alemana a partir del siglo XIX. La tesis de los cambios de paradigma que suministran una base constructiva a la racionalidad científica llegaron justo en el momento apropiado. Mientras que en el campo analítico la tesis ha tenido el efecto irreversiblemente liberalizador de derribar los dogmas positivistas de la teoría de la ciencia oficial, tal elemento crítico no fue tan necesario en el clima de la filosofía continental, con su carácter *hermenéutico* y *dialéctico*.

El contenido de la tesis de Kuhn se aceptó con todo el mayor vigor posible y se siguió con una exclusividad que sobrepasa probablemente las exigencias muy cuidadosas del autor sobre asuntos filosóficos. El análisis de las revoluciones de Kuhn se apoyaba en una excelente evidencia de la historia de la ciencia, que defendía la convicción de cualquier modo en nombre de la *historicidad del pensamiento*. No se trata de un accidente por lo tanto que, en reacción a la euforia historicista, W. Stegmuller hiciera un intento particularmente sofisticado para salvar el punto de vista ortodoxo de una vez por todas, sin acusar simplemente a los kuhnianos de herejía. En lo que sigue, quiero esbozar brevemente las razones de la recepción de Kuhn y las formas en que fue asimilado[91], para situar la reacción de Stegmuller en su contexto.

La hermenéutica ha mantenido durante mucho tiempo que el conocimiento científico encuentra su lugar en un contexto ampliamente concebido de *pre-comprensión*. La precomprensión de la actividad en el mundo-vida, anterior a las operaciones científicas metódicamente reguladas, hace posible realmente la investigación y no se opone a ello como sugiere la extendida concepción de la diferencia entre ciencia y vida. Las condiciones de posibilidad de la activi-

[91] Los siguientes items de la literatura pueden mencionarse, «Tendenzen der Wissenschaftstheorie» (con contribuciones de L. Krüger, E. Ströker y otros), *Neue Hefte für Philosophie*, 6/7, 1974 (Göttingen); W. Diederich (ed), *Theorien der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt, 1974; K. Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Friburgo, 1978.

dad científica se apoyan en una original familiaridad con la realidad, en los hábiles tratamientos prácticos con cosas y utensilios, en la habilidad para adquirir técnicas y dominar procedimientos especiales no menos que en el interés por aquellos problemas que necesitan una solución. Estas son presuposiciones sin las que la ciencia no sería posible, pero que en ningún sentido forman parte del sujeto-asunto de la ciencia. Si la ciencia retrocede a un segundo nivel para considerar sus propias presuposiciones y hacer tema suyo, por ejemplo, la psicología de la investigación, el contexto social de la educación científica, la institución histórica del conocimiento metódico y así sucesivamente, es sólo pagando el precio de repetir bajo la forma de un retroceso aquella presuposición pre-científica sin la cual el acercamiento a la ciencia sería inconcebible.

Debido al hecho de que las pesuposiciones relevantes existen para los procesos estrictamente regulados, la ciencia se reconcilia retrospectivamente con la historia. Se ha «conocido» siempre más de lo que se convierte en objeto de investigación para las ciencias particulares en el contexto de investigación metodológica, y debe aún conocerse más si el proceso de objetivación altamente estilizado que está instituido como ciencia debe llevarse a cabo. Por otra parte, el excedente que rodea al conocimiento desaparece en los antecedentes al tiempo que la ciencia se concentra en objetos definidos y el dominio del método se hace más completo. La pre-comprensión sustentante se mueve necesariamente hacia esos antecedentes. Por tanto la consecuencia directa de la definición primaria de los objetos, con los que generalmente comienza la investigación especializada, es que se olvidan las presuposiciones en las que se sustenta. La historicidad de la ciencia es su dependencia, desconocida para ella misma, de las condiciones dadas en el mundo social y en la tradición tal y como existen en ese momento.

El concepto de *paradigma* de Kuhn, que a pesar de sus críticos[92] debe su riqueza teórica precisamente a su falta de pecisión, saca a colación con razonable exactitud estas con-

---

[92] Cfr. M. Masterman, «The nature of a paradigm», en Lakatos y Musgrave, *Criticism*.

diciones contextuales históricamente dadas de la actividad científica. La holgada combinación de una variedad de elementos teóricos, prácticos, técnicos, psicológicos y de otros tipos hacen que el paradigma esté abierto a la penetración del mundo-vida general y de la historia. Sin embargo, Kuhn formula el concepto de paradigma de forma tan estrecha que hace referencia sólo a los antecedentes del conocimiento que se puedan definir en relación con las ciencias realmente establecidas. Ahora bien, debe tratarse de una ficción influida encubiertamente por el ideal de la ciencia; pues sería apenas posible diferenciar las presuposiciones constitutivas de la «ciencia normal» de una época con la claridad con que se define el concepto de paradigma entre toda la variedad de elementos que abarca. Los límites de lo que queda de todo el bagaje de la tradición son difíciles de trazar.

La evidencia de todo esto puede hallarse en todos aquellos «renacimientos» donde resucita el conocimiento que pretendidamente se había sustituido y apartado. En las ciencias históricas tales renacimientos son un fenómeno frecuente. Pero incluso en las ciencias naturales, de las que se ocupa Kuhn, existen reversiones inesperadas y revalidaciones del pasado que dejan atrás el estrecho marco del paradigma dominante. La respuesta que Feyerabend ha dado, con su anarquismo metodológico de «todo vale» a través de las épocas, parece ser de hecho una exageración. De forma polémica centra, sin embargo, la atención en la limitación impuesta sobre el latente historicismo de Kuhn a través de su concepto de paradigma, solidificado como está por proyectarse sobre un ideal de ciencia.

La visión *hermenéutica* del carácter histórico de todo conocimiento está libre de tales limitaciones. Si existen condiciones sin las que la ciencia no puede normalmente trabajar como empresa en funcionamiento, entonces tales condiciones preceden a la ciencia y trascienden el área claramente demarcada de los objetos admitidos por una teoría particular. Se establecen las conexiones con el mundo-vida que todo el mundo comparte; la constitución social e ideológica de una sociedad no debe dejarse fuera de consideración, y el desarrollo histórico de las necesidades prácticas y el nivel de conciencia alcanzado por el público en general juegan un

rol como factores externos. Existe un amplio ámbito para las investigaciones contextuales históricamente orientadas de la inmediata y más remota vecindad de la pura historia de la ciencia, en el sentido de una sucesión de teorías exactas y de descubrimientos del genio. Los primeros intentos para cultivar este campo existen ya, aunque frecuentemente incurren a su vez en formular cuestiones de forma altamente especializada. Por tanto, ahí es donde se encuentra la investigación sociológica y económica de la ciencia, que se interesa principalmente por las autoridades controladoras o en la elaboración de directivas de planificación. Más aún, existe un pequeño número de estudios marxistamente inspirados que van más allá de la tesis general de la relación existente entre base y superestructura y entran en el detalle histórico[93]. Raramente pueden ser satisfactorios, sin embargo, ya que o bien tienen un anterior conocimiento de lo que va a ser el resultado, a saber el predominio de los determinantes económicos, o bien se escriben completamente al servicio de una crítica preconcebida de las así denominadas formas «burguesas» de determinación social de la ciencia. Recientemente ha habido algunos intentos mejorados a lo largo de estas líneas para adjuntar al concepto del paradigma desarrollado de Kuhn una tendencia necesaria hacia la «finalización» de la ciencia a través de la persecución de metas externas de tipo social y práctico[94].

La *finalización de la ciencia* conduce más o menos a la instrumentalización de las ciencias teóricas maduras, esto es, técnicamente aplicables. De acuerdo con este modelo, la fase de finalización se sigue inevitablemente cuando la articulación y consolidación de un paradigma se completa, mientras que las fases iniciales de primera orientación y lenta formación de un paradigma están aún sujetas a un interés neutral,

[93] E.g los documentos de un antiguo miembro del Círculo de Viena, E. Zilsel, que se publicaron en alemán por W. Krohn bajo el título, *Die Sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*, Frankfurt, 1976.

[94] Estudios con vista a producir modelos de conexión entre teoría y práctica sobre la base de la historia de la ciencia se han llevado a cabo sobre todo en el Instituto Starnberg, dirigido por Habermas y von Weizsäcker (cfr. la contribución reimpresa en Diederich, *Theorien*, por Böhme, van den Daele y Krohn, «Die Finalisierung der Wissenschaft»).

puramente teórico. Ciertamente, la extensión de aplicación técnica aumenta cuando las cuestiones teóricas que suministraron el estímulo inicial han sido resueltas y el asunto de «resolución de enigmas» ha llegado a preocupar al trabajo concreto. Al mismo tiempo, desde luego, la influencia teóricamente determinante de factores externos sobre el trabajo de investigación de primera línea disminuye. La transplantación técnica de los resultados de un paradigma confirmado ocurren siempre posteriormente: no afecta por más tiempo al núcleo del paradigma y es más bien un asunto de desarrollos externos. La tesis de la finalización no es, por tanto, muy fructuosa para la teoría de la ciencia, pues está relacionada con los fenómenos consecuentes en el contexto social de la ciencia.

Más importante de aclarar, pero más difíciles de comprender, son los intereses prácticos de la situación histórica, que inicialmente, como hilos conductores más o menos conscientemente seguidos, indican la dirección a seguir en el *origen* de un paradigma. ¿Cómo estimula la curiosidad[95] genuinamente teórica a la comunidad científica en periodos de revolución y qué importancia tienen las necesidades transferidas de la práctica extracientífica? La disputa sobre la explicación interna o externa del desarrollo científico sigue pendiente. Sencillamente, no se puede decir apenas nada más sobre esto a este nivel sino que existe entre ellos una mezcla de factores sin ninguna línea clara que trazar. La presión de las necesidades sociales y la casualidad de la existencia de una riqueza de talento científico trabajan juntas de acuerdo con las circunstancias. Si una va a desarrollarse genuinamente más allá de la consideración estructural de las revoluciones científicas, entonces deben, sin embargo, superarse tales tópicos. Hasta ahora ha existido una concentración sobre los estudios de casos individuales, que sin duda alguna suministran un material importante que no puede ignorarse, pero del cual es difícil trazar más conclusiones generales[96].

[95] Cfr. H. Blumenberg, *Der Prozess der theoretischen Neugier*, Frankfurt, 1973.

[96] Un ejemplo es, Böhme, van den Daele y Krohn, *Experimentelle Philosophie*, Frankfurt, 1977.

Aludimos desde un punto de vista hermenéutico al dilema que aparece en conexión con el concepto de paradigma de Kuhn, hasta el punto que representa una proyección de la ciencia establecida sobre las condiciones que le anteceden. De esto se sigue una infravaloración de la extensión total de la dimensión histórica en que se mueve el conocimiento. La infravaloración de la historia se expresa de forma diferente como un sobre-énfasis que se hace sobre la extensión del cambio que existe entre ciencia normal y periodos revolucionarios. Se le ha objetado a Kuhn que exagera la diferencia entre normalidad y revolución, porque básicamente se hace partidario de la ciencia normal y correspondientemente dramatiza de forma artificial el cambio crítico y revolucionario. Popper[97] por otra parte ha forzado el problema indebidamente en una dirección psicológica y moral, en cuanto eleva la actitud revolucionaria a regla y degrada la ciencia normal a un fenómeno resultante de la falta deplorable de crítica que existe en la conciencia de los científicos. No se trata, sin embargo, de una simple cuestión de educación correcta y de buena voluntad si la actitud críticamente radical que Popper considera como un deber para el científico se extiende de los raros momentos de agitación revolucionaria a la práctica cotidiana de la ciencia normal. Aquellos intérpretes de Kuhn que aceptan la existencia de una estrecha *interpenetración de lo normal y lo revolucionario*, que no puede dividirse en fases claramente demarcadas, están muy cerca de la verdad. Lo que debe comprenderse es cómo funcionan las dos juntas. Me parece que las ideas dialécticas pueden servir de ayuda a este respecto.

La interpretación de lo normal y lo revolucionario no deberían atribuirse a la sucesión completamente accidental de formas de conciencia de mente estrecha e ilustradas, bien

[97] «A mi parecer el científico 'normal', tal y como lo describe Kuhn, es una persona que debe estar arrepentida» («Normal science and its dangers», en Lakatos y Musgrave, *Criticism*, pág. 52).

sea en la mente de uno y mismo científico individual o en la competición de escuelas y talentos. La reivindicación de una *interpretación estructural del desarrollo histórico* surge de forma bastante natural. El estado del debate largamente continuado sobre la inconmensurabilidad o la incompatibilidad entre paradigmas no es suficiente para hacer frente a aquella reivindicación. Básicamente, estamos aún en el punto donde Kuhn hablaba de «incompletitud del contacto lógico» y dejaba las transiciones en la oscuridad[98]. La interpretación estructural de la conexión interior de los elementos normales y revolucionarios deben ser capaces de hacer inteligibles las relaciones causales recíprocas que existen entre las dos. El estancamiento que está representado por el dominio de la ciencia normal sin alternativas debe como tal y sin intervención de factores externos y contingentes conducir a la revisión a través de crisis revolucionarias. Correspondientemente, la confusión general que existe en una época de cambio revolucionario debe en sí misma exigir una renovada estabilización y firme guía a través de normas. Las relaciones recíprocas de ambos elementos y su mutua causalidad resultan de una premisa, a saber, la racionalidad. Esta premisa está verdaderamente planteada de forma inmediata con la aceptación de la ciencia.

Bajo la premisa de racionalidad el carácter normal de la ciencia aparece como un estrechamiento exitoso de visión según una renunciación general de alternativas fundamentales. Allí donde se admiten bastantes posibilidades específicas de realización por la ciencia, que son simplemente igualadas a la racionalidad en virtud de una norma incuestionablemente aceptada, el peligro de limitación de la racionalidad amenaza. La limitación tiene en verdad de su parte la fuerza factual del estado de cosas existente, pero no una fundamentación explícitamente obtenida de la interacción de alternativas. Una limitación de racionalidad que pasa desapercibida equivale sin embargo *per se* a una cierta medida de irracionalidad. La premisa de racionaliad, que está

[98] *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1970, capítulo 9 [Vers. esp., *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, traducción de Agustín Contin, Fondo de Cultura Económica, 1982].

presente como parte de una suposición de la ciencia, concede por sí misma fundamento suficiente para llevar a cabo una revisión de una posible irracionalidad en el estado del conocimiento organizado. El penetrante criticismo que adopta una forma capaz de hacer temblar a un paradigma aceptado no es por tanto un acontecimiento natural mistrioso, que recurrentemente aflige a la comunidad científica a través de algunas de sus generaciones como una epidemia. El criticismo surge del *conflicto que existe entre el dogma de la racionalidad y el cuestionamiento de la racionalidad* en el caso de un paradigma dado.

El conflicto aparece, en vista de la premisa formal, como lógico. El campo en el que tiene lugar la competición es sin embargo la *historia*. La interpretación estructural, que contribuye al problema del cambio de paradigma utilizando categorías dialécticas, se mueve entre la lógica y la historia. La resolución de ese conflicto donde el dogma de racionalidad se debate con el criticismo en nombre de la racionalidad es el cambio de paradigmas tal y como ocurre históricamente, mientras que la razón del cambio es de naturaleza lógica y no se agota en la descripción del cambio de cualquier situación dada.

Consecuentemente, la resolución adopta la forma con la que la expectación de racionalidad que estructuralmente conecta el cumplimiento de la ciencia con todo paradigma asumido se satisface de hecho. La crisis del viejo es efectivamente la postulación de un nuevo paradigma. La transición entre los dos tiene fundamentos racionales. La relación lógica del segundo con el primer paradigma implica, simplemente según la sucesión inteligible, que al menos las sacudidas e incertidumbres que condujeron al derrumbamiento del primer paradigma son eliminadas en el segundo. De otra forma este paradigma no aceptaría la función que se le asignó de acuerdo con la estructura de la actividad científica. Un paradigma que es insatisfactoriamente sucesor no sería incluso un sucesor.

La eliminación de la particular limitación del primer paradigma en el segundo no garantiza de ningún modo que no puedan aparecer aquí inadecuaciones de un tipo bastante diferente. Las nuevas limitaciones pueden llevar en algunos

aspectos a un descenso por debajo del nivel que había alcanzado ya el paradigma superado. A priori e independientemente de la información acerca de la historia de la ciencia, en cualquier caso, no puede llevarse a cabo ninguna decisión sobre esto. La secuencia ordenada de paradigmas relacionados entre sí no se conforma a ningún patrón teológico que abarque todo el proceso. En su obra posterior, Popper ha reaccionado contra el relativismo histórico de Kuhn abogando por el concepto exagerado de «verosimilitud»[99]. La teleología deliberada de una progresión lineal del conocimiento que se dirige siempre a formas más perfectas gobernadas por el punto último evanescente de una teoría definitivamente verdadera del todo de la realidad es, sin embargo, indefendible basándose en la historia de la ciencia, sin ayuda de hipótesis cuasi-metafísicas.

La interpretación bastante libre que he dado de la teoría del cambio de paradigma comienza con la fascinante, aunque no totalmente clara, mezcla de historia y lógica que ha atraído también a otros intérpretes de la teoría. Creo ciertamente que la negligencia de la dimensión histórica de una interpretación teleológica basada en el modelo de inclusión de un paradigma, o la reducción de la historia a la «*quantité négligeable*» de una psicología de grupo de científicos individuales, socava en la concepción de Kuhn la decisiva conexión de lógica e historia. El mismo autor, en verdad, falla incluso cuando quiere hacerle justicia y se desvía a un punto de vista cuasi-darwiniano del desarrollo científico[100]. Lo que falta es una lógica de la evolución estructural de las teorías. Tendría que, sin ningún prejuicio absoluto sobre los fines del proceso, a partir de la limitación de la racionalidad que existe en la forma concreta de un paradigma, comprender la sustitución de ese paradigma, y la búsqueda de uno nuevo como la *transición* que es necesaria en nombre de la racionalidad. Cualquiera que busque ayuda para este problema tan complejo encontrará importantes pistas en el método dialéctico. Feyerabend se ha dado cuenta bastante correctamente de esta analogía, aunque hace indeseables aso-

---

[99] *Objective Knowledge.*

[100] *Scientific Revolutions*, capítulo 13.

ciaciones entre la dialéctica y el liberalismo político de Mill o anarquistas llamadas de radical libertad. La exposición más pura del método dialéctico puede encontrarse, como es bien sabido, en la Lógica de Hegel[101]. Para los propósitos actuales, he extraído algunas notas de ella que pueden ser de alguna utilidad en lo que se refiere a una «lógica de las transiciones»[102]. La lógica de las transiciones debería preocuparse incluso por la racionalidad de las condiciones de crisis de la racionalidad, mientras que la dimensión histórica adopta un rol constitutivo en situaciones de racionalidad imperfecta. Lo que ocurre en las transiciones es analizado por la lógica. El hecho de que ocurren y se repiten infinitamente en todo cambio de paradigma es una señal de la historicidad de nuestro conocimiento.

Este breve resumen puede *prima facie* reclamar todo lo más una cierta plausibilidad. Debe proveer un estímulo para llevar a cabo una clara consideración, recurriendo a la reflexión dialéctica, de las cuestiones que constantemente se debaten en el despertar del análisis estructural de las revoluciones científicas que tratan el estado lógico de aquellas transiciones que llevan de un paradigma racionalmente establecido a otro. Eso puede que sorprenda a los detractores profesionales de Hegel. A veces, sin embargo, el desprecio es simplemente el coloreado protector de la ignorancia. En este caso, puede que exista la necesidad de un cambio crítico de paradigma.

### *La defensa de la ortodoxia en Stegmüller*

Muy alejado de tales peligrosas especulaciones se encuentra Wolfgang Stegmüller, quien elabora enciclopédicamente

[101] La contribución de Stephen Toulmin al debate sigue a Collingwood al confiar menos en la Lógica de hegel que en su teoría de la historia (*Human Understanding*, vol. 1, Oxford, 1972 [vers. esp., *La Comprensión humana, 1. El uso colectivo y la evolución de los conceptos*, Madrid, Alianza Editorial, 1977]; sobre esto, comparar las críticas de Imre Lakatos (*Philosophical Papers*, ed. J. Worrall y G. Currie, vol. II, Cambridge, 1978) quien en verdad admite en un oscuro pasaje sus propios comienzos dialécticos (*Philosophical Papers* pág. 70).

[102] Sobre el *revival* de Hegel *vid.* también más adelante, Capítulo 3.

la teoría de la ciencia y el lenguaje del empirismo analítico y los defiende con una gran sutileza. El fenómeno de disolución historicista que aparece dentro de la escuela con Kuhn y el movimiento que le siguió requiere intensos esfuerzos por parte de las fuerzas defensoras. La mejor defensa consiste siempre en no negar enteramente los derechos de los herejes, porque eso daría lugar objetivamente a una competición que necesariamente relativizaría incluso el punto de vista de uno mismo. Es mejor admitir una modificación de los derechos relativos en el contexto más amplio de la propia postura de uno, donde la supuesta desviación encaja de tal forma que puede explicarse adecuadamente dentro de este marco. A la estrategia de tal movimiento desbordante se tiende a darle el sonoro nombre de «reconstrucción racional». Esta designación implica que:

1) Una reconstrucción es necesaria, porque sin ella la discutida proposición sería bastante ininteligible e imposible de discutir;

2) sólo se reconstruye el contenido racional y escapan los accesorios inesenciales o irracionales y

3) la reconstrucción apropiada se conforma en general a los criterios de racionalidad.

La reconstrucción fundamental de Stegmüller[103] sobre la dinámica de las teorías intenta sustituir el cambio de paradigma objetante junto con el fenómeno que le acompaña y que asesta un golpe a la estructura de la racionalidad construida firmemente por medio del concepto de *desalojamiento de la teoría* que exorciza el peligro de racionalidad existente en los vacíos entre paradigmas. Stegmüller depende esencialmente del libro de J. Sneed, *The Logical Structure of Mathematical Physics* (1971). Junto con Sneed, comienza a partir

[103] *Probleme und Resultate*, vol. II, Partes D y E; «Theoriendynamik und logisches Verständnis», en W. Diederich (ed.) *Theorien;* «Theory-change and theory-dislodgment», *Erkenntnis*, 10, 1976, con una respuesta en el mismo número de Kuhn, «Theory-change as structure-change» [vers. esp., «El cambio de teoría como cambio de estructura» en Revista *Teorema* VII (1977) y en «Cuadernos de teorema»], en la que Kuhn dice, «De hecho el formalismo de Sneed no suministra ninguna base para las formulaciones contra revolucionarias de Stegmüller», (pág. 190); finalmente, Stegmüller, *The Structuralist View of theories*, Nueva York, 1979.

del núcleo matemático de una teoría distinguiéndolo de sus interpretaciones empíricas. Acepta además con Sneed un criterio teórico según el cual el cálculo matemático de las cantidades o funciones que hay dentro de una teoría se hace posible sólo volviendo a hacer referencia a la teoría misma. De esta forma, el núcleo matemático de la teoría puede estabilizarse y puede evitarse la vieja discusión sobre la dependencia de la teoría de los enunciados de observación empírica, que había conducido entre otras cosas al concepto de los paradigmas. Al mismo tiempo se prepara el camino a una dilucidación del desarrollo dinámico de las teorías. No se debería esperar, como Popper, la falsificación de una teoría a través de una experiencia que deba pensarse como instancia falsificadora independientemente de la teoría. Pero de igual forma no debería resignarse, como Kuhn, ante un «cambio de Gestalt» lógicamente ininteligible y que ocurre súbitamente entre paradigmas.

Un núcleo estable de la teoría nos permite hablar de «mantener» una teoría, esto es, de tener la posibilidad de aplicar empíricamente la teoría a un número de casos formulando hipótesis comprobables. Mantener una teoría en este sentido representa la condición de Kuhn de ciencia normal. La interpretación empírica del núcleo puede conducir, en científicos diferentes, a inconsistencias entre sus hipótesis respectivas. Ya que deben suponerse un número indefinido de interpretaciones posibles, sería precipitado atribuir la inconsistencia de un número de aplicaciones propuestas al núcleo de la teoría, que es en sí mismo racional. No se necesita trazar la consecuencia radical de abandonar todo el paradigma basado en el núcleo de la teoría. Eso sería cometer el error de tirar al bebé con el agua del baño. Lo que es cierto es más bien «que la inhabilidad para hallar una solución a la teoría de uno mismo nunca desacredita la teoría, sino sólo al científico»; por tanto esas radicales consecuencias sólo muestran que el ser humano ha fracasado en su vocación[104].

La estrategia de Stegmüller intenta, obviamente, defender la racionalidad inherente a una teoría como tal y relegar los

[104] En Diederich, *Theorien*, pág. 190.

fenómenos problemáticos al estado de factores psicológicos contingentes. Esto se hace para reintroducir por un lado la abstracta e irreal separación de la teoría en su propio derecho y por otro los sujetos finitos que siempre retroceden tras ella —aquella separación que significó precisamente el mérito de Kuhn por haberla superado. Bajo el explícito lema «*In dubio pro theoria*»[105], Stegmüller explica la revolución de la forma siguiente. Primero merece la pena utilizar todo tipo de modificaciones de las interpretaciones empíricas para mantener firme el núcleo matemático de la teoría. Después podría pensarse en una expansión del núcleo, que sin embargo tiene aún una función conservadora. Finalmente, no obstante, una teoría puede desalojar a otra, aunque Stegmüller no da ninguna explicación en detalle de cuándo, por qué o en qué condiciones. El misterio del cambio de paradigma continúa, aunque el nombre cambia a «desalojo de la teoría».

Se establece sólo un postulado para cerrar los vacíos de la transición: la teoría desalojada debe ser reducible a la teoría que la sustituye y que emerge nuevamente. De esta forma se tendría garantizado un avance que sucedería sin ningún tipo de esquema teleológico total. Stegmüller quiere de esta forma hacer de intermediario entre la «verosimilitud» de Popper y el ciego darwinismo *á la* Kuhn. Stegmüller hace frente a las objeciones que creen que sería difícil reducir toda la historia de las ciencias en todas sus etapas a la fórmula de reducción de lo viejo a lo nuevo separando los dominios del historiador y del lógico de la ciencia[106]. Uno no puede juzgar en último término lo que otro sabe —así que estaríamos de nuevo en la situación que la síntesis de Kuhn ayudó productivamente a superar.

Una apelación poco entusiasta a Kant no ayuda tampoco a salir del dilema[107]. El núcleo estable de la teoría debe compararse con los principios a priori del conocimiento de Kant, mientras que las aplicaciones empíricas a posteriori permiten un cambio que puede interpretarse en términos

105 *Probleme und Resultate*, pág. 230.
106 *Ibíd.* pág. 249.
107 *Ibíd.*, págs. 250 y ss.

históricos. Sin embargo, el a priori no es tan a priori, pues incluso Stegmüller quiere tener en cuenta la dinámica de la teoría que atañe a la estabilidad del núcleo. Si se abandona el estado a priori de los principios de todo conocimiento, queda sólo la relativización de un núcleo específico en relación a un conjunto específico de aplicaciones, y esta relación se llevará siempre a cabo en la dimensión histórica. Debemos seguir con este pensamiento dando justamente un paso más hacia adelante para encontrarnos de vuelta en la interpretación dialéctica del cambio de paradigma.

La relatividad de los principios absolutos en relación con aquello que consiguen explicar demuestra que hay que ser flexible incluso con aquello que no puede explicarse satisfactoriamente conforme a estos principios. Porque de la visión que ahora se ha hecho posible de los límites contra los que se dirige el pretendido logro resulta un movimiento para conseguir un nuevo proyecto que hace frente a un destino parecido. Por medio de la relatividad de los principios referente a lo que lograron alcanzar y lo que no, se hace posible comparar entre sí varias formas de actualización de la racionalidad. Alcanzan el tipo de conexión inmanente que indica cómo una forma puede relacionarse con los puntos débiles de la otra. El movimiento que emerge, por tanto, y que se aferra a la idea de racionalidad sin identificarla con una de sus realizaciones, se denomina tradicionalmente «dialéctica». Después de todo, Hegel fue el primero en relativizar a Kant en el sentido indicado. El método dialéctico, que horroriza a Stegmüller, tiene ventaja sobre la vacilación que existe entre el kantismo del firme a priori y la relativización histórica que desaprueba el a priori que piensa consistentemente esta conexión hasta el fin.

Los esfuerzos que hace Stegmüller por ser un conservador en lo que se refiere a las teorías y reconocer al mismo tiempo los adelantos que Kuhn realiza están destinados al fracaso: como dice el proverbio, no se puede estar en misa y repicando. La estabilización de la racionalidad en contra de las convulsiones revolucionarias que a primera vista lleva a cabo el diestro uso de la distinción entre el núcleo estructural y las aplicaciones empíricas no logra nada si al final debe aceptar aún procesos inexplicables del desalojamiento de teorías. Así

que como mucho se llega a una elaborada reformulación, con un impresionante uso de técnicas formales, de las visiones de Kuhn que sistemáticamente no tiene en cuenta el punto real de la concepción.

### *Constructivismo*

Una tendencia en teoría de la ciencia que se discute de manera original y que permite claramente una extensión más allá del estrecho campo de los objetos tradicionales de la teoría de la ciencia es lo que se ha denominado *constructivismo*. El constructivismo se ha desarrollado independientemente de los principios positivistas que estableció el Círculo de Viena y que se extendieron como escuela a través de la «filosofía de la ciencia» oficial. El constructivismo, sin embargo, tiene igualmente poca unión con la parte contraria, las «humanidades», que en todas sus transformaciones vuelven a la venerable discusión sobre los métodos de las ciencias naturales y humanas. La concepción constructivista representa un desarrollo que hasta cierto punto está separado, y que vuelve a algunas de las ideas medio enterradas del idiosincrático filósofo llamado Hugo Dingler. La continuación de estos comienzos, de los que Paul Lorenzen ha sido principalmente responsable, ha llegado a conocerse como la Escuela Erlangen. Tales etiquetas dicen poco; son principalmente formas de apaciguar el interés que se tiene sobre puntos de vista generales y clasificación. ¿Qué intenta conseguir la tendencia constructivista, filosóficamente hablando?

La idea fundamental del constructivismo es la exigencia de una *construcción, rigurosamente regulada por un método*, de todos los conceptos y procedimientos que son importantes para una ciencia específica. El rigor científico no sólo requiere que las definiciones relevantes y técnicas especiales se reconozcan y utilicen. El buen científico tiene que dar cuenta de todo aquello con lo que comúnmente trabajan las variadas especialidades sin la necesidad ofrecer al mismo tiempo un completo balance de toda la pre-ciencia que resulta simplemente del establecimiento de las especialida-

des. Contra ese constructivismo se establece el ideal de fundamentación total. Dingler comenzó a partir de los problemas de los fundamentos de la geometría y la física que se habían destacado desde la primera mitad de siglo. La característica formalidad del programa de construcción, sin embargo, permite su extensión a todas las ciencias teóricas, e incluso a la esfera práctica, que, según las concepciones predominantes de la ética, no puede tratarse metódicamente ni considerarse como cognitiva en sentido estricto. De cualquier modo, en esta extendida versión es como se discute hoy día el constructivismo[108].

La rigurosa demanda de construcción metódica de todos los conceptos y procedimientos implica el conjunto de los problemas conectados con un *comienzo absoluto*. Sólo si se tiene la certeza de que más allá de la secuencia constructiva de pasos no se encuentra nada más que sea incomprensible y que necesite todavía de tratamiento metódico adquiere el constructivismo esa fuerza de convicción que hace tan atractivo su programa para tantos. Dingler escribe sobre este punto:

> Existen dos formas posibles diferentes de llegar al principio. Podemos comenzar o bien «en el centro» o «en el punto cero». El primer intento significaría que comenzamos nuestros esfuerzos «en cualquier lugar» de la vida civil. En este caso, la investigación podría tomar dos direcciones desde este punto de partida —«hacia abajo», en tanto en cuanto intentamos encontrar «fundamentos» para nuestras aserciones iniciales. O por otra parte, podríamos intentar movernos «hacia arriba», al trazar consecuencias a partir de estas aserciones. Este procedimiento de empezar desde el centro se utiliza generalmente en las ciencias existentes y en filosofía. Todo positivismo, todo empirismo, procede de este modo. El otro planteamiento, que comienza desde el

[108] Cfr. P. Lorenzen, *Methodisches Denken*, Frankfurt, 1968 [vers. esp., *Pensamiento metódico*, Buenos Aires, Sur]; *Normative Logic and Ethics* (las Conferencias de John Locke en Oxford) [vers. esp., *Lógica normativa, ética*, en curso en Editorial Tecnos], Mannheim, 1969; Lorenzen y Schwemmer, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim, 1973; J. Mittelstrass, *Die Möglichkeit von Wissenschaft*, Frankfurt, 1974.

punto cero, se ha intentado también repetidamente (el primero fue Descartes), pero sin conseguir un éxito completo. El último planteamiento es el que adoptaremos aquí[109].

Los constructivistas saben, desde luego, que nadie puede salirse de las condiciones del contexto pragmático ordinario, de la «vida civil» tal y como lo indica Dingler a su manera bastante pasada de moda. Nadie puede apartarse simplemente del conocimiento que previamente se ha desarrollado en la vida cotidiana y ni del punto de vista implícito en el lenguaje ordinario. Los constructivistas niegan, sin embargo, que estos factores dados estén sujetos a ejercer una influencia irresistible o incluso decisiva. Quieren controlar constructivamente todos los elementos relevantes de la situación de vida real e incluso corregirlos si es necesario. Esta contienda está a primea vista diamétricamente opuesta a las interpretaciones hermenéuticas del mundo-vida y al lenguaje que se utiliza intersubjetivamente como presuposición más allá del cual es imposible ir[110]. En un segundo aspecto puede verse, sin embargo, que precisamente para los pasos más elementales de la construcción es necesario referirse de vuelta a los datos que se encuentran en una esfera que es anterior a toda cultura, toda ciencia y toda filosofía.

La demostración de presuposiciones, de un comienzo en el punto cero absoluto, no puede tener éxito, no obstante, sin algunas *presuposiciones*, que no son verdaderamente de tipo sustantivo, pero que sí tienen que ver con el procedimiento metódico mismo. Esto quiere decir, que el método constructivista utiliza la confirmación intersubjetivamente controlada de toda información, de los pasos que se llevan a cabo en el argumento, de las técnicas, etc., que se plantean en la construcción de la estructura teórica y la reconstrucción de sus presuposiciones precientíficas, tiene lugar en el

[109] *Die Ergreifung des Wirklichen* (1955), nueva edición con una introducción de Lorenz y Mittelstrass, Frankfurt, 1969, págs. 97 y s.; *vid.* también el trabajo más antiguo con el sugestivo título *Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie.* (El colapso de la ciencia y la primacía de la filosofía), Munich, 1926.

[110] *Vid.* el artículo de Lorenz y Mittelstrass, «Die Hintergehbarkeit der Sprache», *Kant-Studien*, 58, 1967.

contexto de un diálogo, en el que, siguiendo ciertas reglas como en un juego, un interlocutor emite un desafío y el otro debe llevar a cabo ciertas acciones específicas. El juego del diálogo permite la introducción de todos los constituyentes necesarios para el adelanto metódicamente ordenado de una fase a otra. Pero el diálogo mismo y la sucesiva introducción de los conceptos necesarios, actividades y modos más complejos de procedimiento no surgen en un vacío. Antes de nada, se presuponen las capacidades prácticas más sencillas. Como en el análisis de los sencillos juegos del lenguaje de Wittgenstein[111] debe procederse según ciertas acciones que pueden llevarse a cabo. El primitivo manejo *práctico* de las cosas cotidianas debe aprenderse ya antes de que el procedimiento metódico pueda ponerse en movimiento. Es sobre esa base como se construyen los primeros pasos constructivos: se requieren las actividades más simples como trazar líneas, «producir» figuras y «realizar» signos. A partir de acciones más simples se construyen entonces otras más complejas, se introducen reglas más elevadas y se forman conceptos generales. El avance claramente ordenado puede manifestarse fácilmente en la secuencia de pasos. Las habilidades elementales de tipo práctico no pueden, sin embargo, introducirse, porque para que sea posible «introducir» metódicamente cualquier cosa, se debía haber tenido acceso a ellas.

Aún más, las presuposiciones, que deben haberse tomado de la «vida civil» antes de todo ejercicio de disciplina metódica, son esenciales para el constructivismo. La capacidad de actuar aparece desde el principio como una habilidad de imitar conforme a una petición. El marco del proceso de introducción es un diálogo con un *carácter de enseñanza o aprendizaje*. Los pasos a seguir están dirigidos externamente. Por tanto, es necesario no sólo dominar las relaciones prácticas con los objetos, sino también comprender las peticiones, ser capaz de imitar lo que se ha hecho anteriormente y tener en general la capacidad de aprender. La capacidad de aprender es, completamente, lo que da incluso el ímpetu más importante a la construcción metódica. Sin ello, no

---

[111] Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 2 y ss.

sería posible dar ningún paso y la secuencia ordenada de pasos no progresaría.

No se tendría que convivir con estas presuposiciones por más tiempo si la demanda metódica no continuase o desapareciese con ellas. En sí misma, la cuestión del origen de todas esas capacidades en psicología social, antropología o incluso en la historia cultural es infructuosa porque las presuponemos ya en cualquier cosa que hagamos, hasta cuando planteamos cuestiones de origen. En análisis lingüístico, siguiendo a Wittgenstein, ha demostrado correctamente que es imposible pedir cuestiones significativas en un nivel más profundo que el dominio de un «juego del lenguaje» del lenguaje ordinario como forma de vida compleja. Nos ha recordado, por consiguiente, una certeza que nadie puede seriamente discutir, aunque contiene un valioso profiláctico contra el programa de un lenguaje ideal.

Los constructivistas no son adictos a las viejas ilusiones de un lenguaje ideal. Sin embargo, se empeñan en ofrecer una fundamentación metódica de lo dado en la práctica de la vida y en el lenguaje cotidiano, que también reconocen, una fundamentación que, desde un punto de vista más amplio, debe hacer posible una decisión sobre la *racionalidad* o irracionalidad que se encuentra ahí implícita. Pero como para el propósito de una introducción metódica misma, que es en verdad correcta a partir de sus mismos principios, tiene que suponerse una capacidad de aprendizaje que dialógicamente controla los pasos individuales y debe adquirirse, no en el avance metódico mismo, sino anterior ya a él, el resultado es más bien modesto en comparación con las solemnidades constructivistas sobre el comienzo del «punto cero».

Es apenas posible descartar el hecho de que, junto con el supuesto marco de diálogo, las instrucciones, su ejecución, los anteriores ejercicios e imitaciones, la comprensión de los diferentes roles de los interlocutores, existen ciertas premisas sobre la racionaliad que determina el procedimiento metódico y no pueden dilucidarse más; pues convertirlas en tema para ellas mismas significaría necesariamente repetir el esquema metódico. La medida de racionalidad que puede por otra parte comprenderse directamente en el proceso de

construcción es en su más alto grado abstracta. «Racional» significa aquí simplemente metódico, y «metódico» significa proceder paso a paso sin saltos o círculos repentinos. La demanda general de un pensamiento metódico requiere in-dudablemente una audición y debe llegar a ser, en mayor extensión de lo que generalmente es, una obligación auto-evidente en filosofía.

El requisito de método como tal, sin embargo, provee sólo una modesta cantidad de información sobre los posi-bles grados de racionaliad o incluso sobre la irracionalidad que debe evitarse si no quiere explicarse en términos de contenido. *En términos de contenido*, la llamada abstracta al método no tiene absolutamente nada que decir, ya que está enfáticamente relacionada con el ordenamiento formal de la sucesión abstracta. Qué paso debe darse a partir de otro, en qué contexto tiene su lugar cualquier concepto determina-do, después de qué preparativos qué procedimiento debe introducirse y así sucesivamente —estas son todas las pre-guntas de contenido, que no pueden responderse recu-rriendo a la idea de método. Entra en juego una capacidad de juicio por parte del interlocutor que introduce el diálo-go, que refleja también desde luego su pre-comprensión. La apelación a la sucesión abstracta de pasos no confiere auto-ridad en este asunto.

Eso se ve claramente en todas las alternativas posibles. Una secuencia de pasos diferente podría parecer igualmente metódica y hubiera resultado igualmente racional, aunque represente una alternativa a la primera propuesta. Si las alternativas son o no compatibles, si una es o no mejor, esto es, más fructífera, más estricta (o lo que sea) que la otra —estas son nuevas cuestiones que inevitablemente presen-tan ellas mismas. Es imposible ver quién decidiría en tales casos de conflicto, ya que no existen criterios que trascien-dan la idea de método. El constructivismo no tiene una respuesta a mano, pues en general no tiene en cuenta tales casos. Para ello, el procedimiento metódico adopta una única forma y la validez de la libertad de duda de la senda constructivista tiene sus fundamentos en consideraciones formales.

Los límites de un programa que se abstrae de cuestiones de contenido se hace muy evidente en puntos decisivos. Por tanto, la fundamentación constructivista, en lo que concierne a sus comienzos, no puede liberarse nunca completamente de un elemento de *decisionismo*. En Dingler, el carácter peculiar del principio —su apariencia como decisión— incluso se acentúa. La naturaleza de las decisiones, que, por contraste con los fundamentos teóricos, no tiene conexiones argumentativas y emerge espontáneamente, parecía ofrecer una salida al problema del retroceso de justificación. Desde luego, no es arbitrario dónde se decida determinar el principio, porque el principio está claramente ubicado. Pero el acto del principio no requiere ninguna razón posterior. El constructivismo se basa bastante conscientemente en la no-presuposición de la actividad práctica como tal.

Incidentemente, esto le sitúa inevitablemente muy cerca de *Fichte*. El principio cartesiano al que hace referencia Dingler comenzó, como es bien sabido, con una actividad de la conciencia que ninguna forma de pensamiento, ni siquiera la duda radical de todas las presuposiciones, puede negar: *ego cogito*. Para los problemas asociados con la no-presuposición a la que se aferran los más recientes sistemas filosóficos esta solución es, sin embargo, inadecuada. Porque se reconoció inmediatamente que la autoconciencia que acompaña a toda conciencia de algo no representa ningún tipo de principio absoluto, porque el sujeto al que hace referencia no puede pensarse sin objeto. Por tanto aquí se presupone algo, aunque sólo sea el mundo de objetos del que debe separarse primero la conciencia que duda para encontrarse a sí misma. Pero lo que se busca es un principio tal cuyo postulado no presuponga nada más; sólo puede tratarse de un principio que se postule a sí mismo.

Fichte fue el primero que comprendió esto, basando su «Teoría de la Ciencia», que se supuso desarrollaría todas las ciencias de los dominios teórico y práctico a partir de un primer principio, en la «Acción» primordial del Yo. El Yo

no existe en absoluto antes de autodenominarse «Yo» y de este modo postularse a sí mismo. La aparición de este acto original de identificación del yo no requiere evidentemente presuposiciones posteriores. El Yo absoluto de Fichte ha sido acusado desde un principio de egocentrismo exagerado por críticos populares pero completamente superficiales. Un juicio justo, sin embargo, debe reconocer que el Yo que se postula inicialmente a sí mismo fue para la Teoría de la Ciencia de Fichte la clave decisiva del problema de un principio carente de presuposición. Este problema de construcción, si no su solución acerca del concepto del Yo, es claramente análogo a la concepción más reciente de la teoría constructivista de la ciencia.

Es cierto que esta comparación ilumina también el problema de los prejuicios del constructivismo. El elemento decisivo del principio de construcción metódica, que corresponde a uno de los tres cuernos del Trilemma de Münchhausen mencionado anteriormente[112], tiene simplemente que aceptarse. El principio elegido no es nunca el verdadero, único o último, pues esta calificación requiere ya fundamentaciones fuera de sí misma. El principio se sitúa más bien y verdaderamente en un punto que es perfectamente específico. Con actividades de clarificación metódica es usual empezar, esto es, en el punto que parecen *necesarias*. El principio no se sitúa en ningún punto arbitrario, sino controlado por exigencias de prueba, requisitos de búsqueda de fundamentos, debates sobre principios y cuestiones discutidas en ciencia. El principio de construcción se sitúa deliberadamente en el punto a partir del cual puedan cubrirse mejor los requisitos presionantes. Por ejemplo, Dingler comienza su búsqueda de fundamentación de la ciencia natural matemática con el concepto de «algo». La razón de que comience aquí se ve claro a partir de las consecuencias que de ello traza, pero no a partir del debate argumentativo que entabla con los puntos de partida alternativos como el Yo de Fichte, el Ser de Hege, etc. El situar de esta forma el principio, libre de toda argumentación y disociado de cual-

[112] *Vid.* más adelante la sección sobre «racionalismo crítico».

quier justificación, encaja perfecta y correctamente con la estrategia constructivista. Pero al mismo tiempo aclara la incompletitud necesaria del trabajo de construcción metódica.

El hecho de que toda construcción o reconstrucción de una secuencia científicamente significativa de conceptos comience, no en alguna distancia arbitraria, sino naturalmente en «*puntos neurálgicos*» no debería ser nada sorprendente. La decisión de participar en ello a través de una clarificación metódica está generalmente motivada por la conciencia de un problema que surge del estado de investigación actual y del actual debate que existe en las disciplinas del momento. Una introducción total, que sería continua, a cualquier cosa y de todo lo que suscribe, incontrolada por cualquier interés de investigación, al ideal ilusionario de completitud sistemática está sencillamente destinada a conducir al funcionamiento en el vacío[113]. ¿Quién está interesado en el enunciado exacto de los pasos de derivación de los conceptos completamente no-problemáticos o auto-evidentes? ¿Qué clase de aclaración se necesitaría allí donde no existe nada esencial que no esté claro?

El participar en el trabajo constructivista en las áreas del problema de las ciencias existentes que deben definirse en términos de su estado epistemológico ayuda a relajar las reivindicaciones rígidamente universales y contribuye a la tarea de proponer una fundamentación concretamente definida. La Escuela Erlangen ha creado para esto el término «*proto-ciencia*». La parte «proto» es el preliminar definitorio y normativo de una ciencia particular que descansa sobre este fundamento. Por consiguiente, tiene que haber una proto-matemática, proto-física[114], proto-sociología y así sucesivamente. En la parte proto-científica existe una definición normativa y una legitimación metódica de conceptos y

113 La rígida estandarización de un puro y omniabarcador «ortolenguaje», que ha creado la tentación de establecer un total «ortoléxico» sobre una fundamentación constructivista, tiende hacia una autonomía que en muchas formas no funciona (Lorenzen y Schwemmer, *Konstruktive Logik)*.

114 Cfr. P. Janich, *Protophysik der Zeit*, Mannheim, 1969; G. Böhme (ed.), *Protophysik*, Frankfurt, 1976.

procedimientos que se utilizan en la actividad científica que se trata.

La distribución de tareas entre ciencia y proto-ciencia, además del ordenamiento de rango entre la parte fundacional y la ciencia especial que la hace posible han hecho que se compare con la *filosofía trascendental* de Kant. El programa constructivista podría entenderse como una reformulación moderna (entendiendo por esto que está de acuerdo con la ciencia de nuestros días) del tipo de problemas filosóficos que preocupan a Kant en la *Crítica de la Razón Pura:* ¿Cómo es posible la ciencia matemática o natural? Aunque siempre es fácil encontrar partidarios de una lectura de Kant hecha a partir del punto de vista de la teoría de la ciencia, pues lleva a la filosofía hacia una necesaria cooperación con las ciencias reconocidas, merece la pena considerarla aquí un poco más.

Estrictamente hablando, la pregunta de Kant es: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Se trata de la posibilidad de los juicios que se originan únicamente en la razón antes de toda experiencia y que son sin embargo informativos, esto es, no tautológicos. La respuesta a esta cuestión general incluye la respuesta a las dos cuestiones que son más específicas y que se han mencionado anteriormente, acerca de la posibilidad de las ciencias estrictas[115]. La división de funciones se explica por el hecho de que las ciencias están siendo tratadas como paradigma, contra el que pueden contrastarse las perspectivas y límites de una teoría que es bastante diferente. Y esta teoría es la metafísica como pura doctrina de la razón, a la que aspira de hecho la comprobación crítica. A este respecto, la Crítica de la Razón Pura produce sólo incidentemente sus muy discutidas consecuencias respecto a la teoría de la ciencia. Su verdadero propósito se revela en el título del trabajo dilucidado paralelamente, que Kant denomina «prolegómenos para cualquier metafísica futura que deba considerarse como ciencia». La intención era elevar el conocimiento metafísico derivado

[115] Cfr. *Crítica de la Razón Pura*, 2.ª ed., Introducción § VI *Prolegomena*, § 4 y s.

de la razón al nivel que había alcanzado ya la ciencia. El resultado que marcaba época se dirige en un sentido contra la intención, pues el derrumbamiento de la metafísica dogmática se confirmó al igual que la legitimación racional del conocimiento científico por la influencia de Kant.

Frente a la cuestión perfectamente general de la posibilidad de juicios sintéticos a priori, que concierne a la razón en general sin ninguna limitación de las ciencias individuales, Kant tenía muy claro la necesidad de ofrecer una fundamentación adecuada de las *especiales disciplinas empíricas.* Al hacer esto, se ve obviamente la necesidad de una especificación sustantiva en lo que se refiere a las ciencias empíricas contemporáneas. Una especificación tal no puede exigirse a la crítica general de la razón. Kant se decidió por una forma sistemáticamente completa de tratar el problema de un a priori y la aún sustantivamente especificada *fundamentación de las ciencias individuales.* Él al menos sí que construyó un modelo en sus *Principios Metafísicos de la Ciencia Natural.* La introducción de conceptos básicos relevantes tales como fuerza, movimiento, etc., que cubre la parte «proto-científica» de la física contemporánea, no está basada de ningún modo en consideraciones filosóficas trascendentales de tipo formal. Los «principios de la ciencia natural» pueden derivarse sólo más bien de una teoría sustantiva que desarrolla los conceptos independientemente de la experiencia, ya que estos conceptos han de guiar la investigación empírica especializada. Tal teoría sustantiva y a priori debe volver a llamarse de nuevo «metafísica».

La vuelta a la metafísica en esa obra de Kant puede considerarse extraña, pues la destrucción radical de la metafísica en la *Crítica de la Razón Pura* la precede y el declarado intento kantiano de una «dogmática» que debía reemplazarse por la «crítica» y que adoptaría la forma de aquella futura metafísica que satisfaría todos los criterios científicos, no se ha realizado. Sin embargo, los *Principios Metafísicos de la Ciencia Natural* revelan una clara conciencia de los problemas metódicos y sistemáticos de una pura fundamentación a priori relacionada todavía con los problemas de las ciencias individuales. Es precisamente a eso a lo que los constructivistas, de forma comparativamente ingenua, aspiran al reali-

zar su programa. Sin embargo, puede sorprendernos que el pensamiento de lo que ellos denominan «proto-física» Kant lo llama todavía *metafísica*.

## *Retórica práctica*

Un aspecto final de la empresa constructivista que merece alguna atención trasciende la dimensión de la teoría de la ciencia en dirección de la *filosofía de la práctica* y pertenece por tanto, estrictamente hablando, a nuestro tercer capítulo. Ciertamente, los seguidores de la escuela consideran uno de sus méritos particulares superar de esta forma la teoría de la ciencia hacia la filosofía práctica. Los dominios de objetos filosóficos de la ética, la técnica y las ciencias históricas culturales, que carecen frecuentemente de un claro ordenamiento o aspecto general de sus relativas posturas, deben someterse a la saludable disciplina del principio metódico. ¿Cómo sucede eso? El libro de texto dice: «Una ética que intenta establecer principios de argumentación a favor o en contra de fines particulares y que no permite que toda proposición general se acepte como argumento, pero que es capaz de hablar de argumentación (práctica) sólo cuando sirve como preparación a la acción, debe limitarse a la tarea de establecer principios para disponer los conflictos por medio del discurso» [116].

La ética parece limitarse a una ayuda lógica y metodológica para el *establecimiento de conflictos*. Su tema no es cómo actuar, sino cómo hablar si surgen conflictos entre las partes en el flujo dado de la acción. El argumento se utiliza allí donde ninguna acción posterior es posible sin argumento. De esta forma la ética se limita a los casos especiales en los que un diálogo entre sujetos sirve de ayuda para preparar la acción y se subordina a la lógica general de la argumentación. Los principios del diálogo que tienen una intención práctica son tan sencillamente posibles de enseñar y apren-

---

[116] Lorenzen y Schwemmer, *Konstructive Logik*, pág. 109; *vid.* también P. Kambartel (ed.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt, 1974.

der como en el caso de la teoría del conocimiento y de la ciencia. El constructivista se encomienda a la posibilidad de un diálogo metódicamente dirigido hacia la práctica.

La restricción de la ética a casos especiales[117] se puede considerar que implica un aumento de precisión definitiva sobre ideas más antiguas, aunque creo que el único tipo de filosofía práctica que lleva apropiadamente ese nombre es aquel que es sólo capaz de hablar de práctica en sentido original y sin restricción. Las dudas más importantes surgen, sin embargo, cuando se reconoce que encomendarse a un discurso metódicamente regulado de la práctica en casos de conflicto representa una «*metabasis eis allo genos*». La ética se está transformando subrepticiamente en *retórica*. La retórica, como es bien sabido, ha declarado siempre que sabe cómo enseñar y entrenar a los hombres para hablar correctamente cuando hay algún asunto en discusión y el conflicto que surge debe establecerse por medio del argumento. El problema ético de la práctica correcta aparece como el problema retórico del discurso correcto.

La sustitución de la guía de acción por la lógica de la argumentación expresa también la objeción más vieja que se hace a la retórica. Desde la crítica de Platón de los sofistas y la consecuente separación que hizo Aristóteles de la ética práctica de los tópicos lógico-retóricos, la filosofía ha intentado, con más o menos éxito, evitar la *falacia* según la cual los principios de la retórica son reglas de acción. El ideal metódico de elaboración constructivista de conceptos, que garantiza la posibilidad de enseñanza del discurso correcto, trae inconscientemente a juego la ficción retórica de una competencia referente a asuntos prácticos. Por tanto es sólo a través de la forma como la práctica se integra en un programa que no se aleja realmente de sus orígenes en teoría de la ciencia y de las metas que deriva a partir de esos orígenes.

El dilema se siente fácilmente en la inevitable afirmación según la cual la ética reconocería sólo aquellas expresiones

---

[117] W. Wieland propone críticas convincentes en «Praktische Philosophie und Wissenschaftstheorie», en M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Friburgo, 1972.

que «sirvan como preparación para la acción». Los principios de argumentación que gobiernan la estructura del discurso pueden observarse completamente, de tal modo que las instrucciones metódicas se aprenden correctamente y se aplican con éxito en el discurso. Si el hablante no contribuye también a la sincera intención de manifestar los resultados del diálogo en sus acciones subsiguientes al argumento, la más correcta argumentación continúa sin efecto. Esa es ciertamente una adecuada descripción de lo que realmente sucede. Pero si la cláusula que lleva a cabo esta provisión se absorbe en la definición de la ética, se obtiene la aserción más bien uniformada de que el discurso resulta prácticamente relevante sólo cuando es de hecho prácticamente relevante. Uno de los enigmas más antiguos de la ética, y que hasta ahora nunca se ha solucionado satisfactoriamente, consiste precisamente en garantizar la transferencia de una visión correcta a la acción.

El *imperativo categórico* de Kant, que los constructivistas suponen que pueden reconstruir racionalmente con sus métodos[118], fue enteramente concebido para solucionar este problema. El imperativo no es simplemente la formulación de un «principio de transubjetividad», tal y como hace la versión metódicamente establecida, sino también una combinación inseparable del «*principium dijudicationis*» con el «*principium executionis*». En otras palabras, la regla que dice cómo se debe actuar y la obligación incondicional de cumplirla son una y la misma. Kant fue tan lejos como es posible ir para conectar la auto-comprensión de un sujeto racional y la *realización* incondicional de aquellas máximas de acción que se entienden como racional.

La verdadera autonomía de la razón debe encontrarse sólo en la reverencia a la ley moral: todo el que se interese por la primera debe someterse a la segunda. Sin embargo, la discusión acerca de la validez del imperativo categórico o su adecuada reformulación puede llegar a producirse, lo que significaría una pérdida sustancial si la función que se construye para el caso de preparación para la acción tuviera que

---

118 Lorenzen y Schwemmer, *Konstruktive Logik*, pág. 117; *vid.* también Schwemmer, *Philosophie der Praxis*, Frankfurt, 1971.

añadirse a la norma establecida como una apelación retórica. Una ética cuyas aserciones se desconectasen sistemáticamente de la práctica y por tal razón se tuviera que esperar que la cicunstancia contingente que el argumentador permite a su acción se siguiera de lo que dijo, significaría sencillamente y en último término llover sobre mojado.

# 3

# Dialéctica y filosofía de la práctica

## *La Dialéctica como método*

Todo el mundo sabe que la dialéctica es una cosa con muchos aspectos. Para algunos, la dialéctica aparece como sospechosa por esa misma razón. Otros ven precisamente en la flexibilidad de su uso la potencia teórica, incluso la prueba de validez universal de la dialéctica. Surge del discurso metódicamente regulado del *diálogo platónico*, donde algunos interlocutores intentan, al tratar un tema de interés común, aumentar el conocimiento por medio del ir y venir de los diferentes argumentos. Incluso en Platón, la dialéctica aparece como un método formalizado, intentando establecer en el discurso el ordenamiento estructural entre el tema *en cuestión* y las *muchas* contribuciones que se aportan. Hegel, quien fue la fuente de todas las formas de aplicación más recientes del método dialéctico, se refirió bastante explícitamente al ejemplo platónico[1].

Considerada como método, la dialéctica determina la relación que existe entre el tema que se trata y las variadas contribuciones que se hacen. Entre ambos existe una lógica

[1] E.g. en el capítulo final de la *Ciencia de la Lógica* sobre el método de la dialéctica (ed. Lesson, Hamburgo, 1951, vol II, págs. 484 y ss., 411 y ss; traducida por A. V. Miller, Londres, 1969.

inmanente, en tanto en cuanto la variedad de contribuciones aparece sólo como variedad en relación al tema en cuestión, y a la inversa el tema en cuestión se hace primero inteligible como lo que no es variedad. Esta estructura formal soporta constantemente el examen que se le hace en relación con todos los temas sustanciales posibles, y siempre de la misma forma: los aspectos que se dan individualmente, que recíprocamente se equilibran entre sí en su relatividad, se combinan y trascienden hacia lo que les es común, o se establece la unidad en el paso a través de la variedad de los aspectos correlacionados. La esquemática versión que se da en el libro de texto de la dialéctica como secuencia de tesis, antítesis y síntesis, ofrece sólo una reflexión muy débil de este metódico proceso, que incluso conduce al error a través de su falso establecimiento de estas tres posturas. Originalmente, por lo tanto, la dialéctica hacía referencia al camino que puede reproducirse del conocimiento y de un separado complejo de objetos, por ejemplo aquellos del espíritu histórico o sociedad en contraste con los de la naturaleza.

El forzar la dialéctica hacia un campo especial de objetos es más bien un *producto de la decadencia*. Cuando la presentacón global de todos los contenidos del conocimiento en un sistema enciclopédico de tipo hegeliano dejó de ser convincente, la dialéctica comenzó a definirse en términos de contenido. Cualquier campo de objetos que sea o bien tan indeterminado o tan misterioso que no pueda comprenderse de forma mejor o más sólida se abandona *faute de mieux* al desconcertante juego de la dialéctica. Allí donde los métodos monopolizados por las ciencias no son ya suficientes, la dialéctica comienza a llevar una existencia marginal. Por consiguiente, desde el positivismo del siglo XIX hasta nuestros días se sospecha de la dialéctica simplemente por los fundamentos de irracionalidad y obscurantismo. Por otra parte, se ha establecido el dogma del materialismo dialéctico, en el campo marxista sobre todo, que está unido a una asegurada convicción política. No sólo no se trata ya de algo que es fundamentalmente no-dialéctico basándose en fundamentos que aclaran que se trata justamente de un dogma, sino que su masiva decisión anteriormente sustanti-

va a favor del materialismo, en el sentido enfático que se hace sobre los motivos económicos de las fuerzas de la sociedad, contradice también el principio formal del conocimiento de la dialéctica. Si se desea formular un juicio no prejuzgado del significado filosófico de la dialéctica, se debe tener claro que las formas en que durante tanto tiempo ha aparecido predominantemente representan en sí mismas la pérdida de la comprensión original[2].

Cualesquiera resultados que merezcan la pena producirse en nuestro siglo por una filosofía que argumente dialécticamente han surgido siempre de una *reacción contra la decadencia de la dialéctica clásica*. Contra la petrificación y constricción del pensamiento dialéctico se restituyó favorablemente de nuevo la amplia validez y vitalidad del viejo método universal del conocimiento y el arte de la argumentación. Esto ha sucedido esencialmente de dos formas, que se cruzan aquí y allá y que han aumentado sobre todo en décadas recientes en dirección hacia la actividad filosófica. Se desarrolló un camino a partir de la discusión neo-kantiana sobre el método, donde la parte que proclamó la distinción de las ciencias humanas o culturales tendía más y más hacia un *revival* del hegelianismo. A partir de éste ha surgido recientemente una total tendencia que intenta presentar la filosofía de Hegel en su rango sistemático y estructura interna, con la intención de corregir la parcialidad de sus seguidores anteriores. *La reconstrucción de Hegel*, claro está, se lleva a cabo, no a favor de los intereses de la historia de la filosofía, sino como paradigma de las tareas y posibilidades de un modo dialéctico de filosofía en general.

La otra tendencia, menos confinada a círculos académicos y por tanto con una influencia más pública, incluye la forma hegelianizante del neo-marxismo. Desde Lukács, vía la teo-

---

[2] El ejemplo más reciente del ángulo reducido de visión desde el que aún se lleva a cabo la discusión entre positivistas y marxistas se ofrece incluso ahora por el debate que, bajo el título de la «discusión positivista en la sociología alemana» (Adorno, Albert, Dahrendorf, Habermas, Pilot, Popper), ha pasado a los anales de los 60 (Adorno et. al., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, 1969, traducido por G. Adey y D. Frisby, *The Positivist Dispute in German Sociology*, Londres, 1976). Sobre esto *vid*, el capítulo 2 anterior.

ría crítica de Horkheimer y Adorno y las variantes existencialistas de Sartre y Merleau-Ponty, a la Nueva Izquierda, cuyo profeta político ha llegado a ser Herbert Marcuse, y cuyo punto de contacto con la teoría de la ciencia ha sido Jurgen Habermas, ha permanecido influyente un tema en su interior. La ortodoxia marxista, que controla la verdadera doctrina de una forma que obviamente es altamente insatisfactoria, se ha abierto violentamente o enriquecido por elementos de la dialéctica original de Hegel. La teoría de Marx prometió poner al idealismo de Hegel de pie en lugar de sobre la cabeza. Al establecerse como una rígida escuela enraizada en organizaciones políticas, se le ha enseñado una y otra vez a no permanecer tan firmemente de pie como una teoría que pudiera existir sin ayuda de la cabeza. Las constantes referencias de vuelta a las categorías hegelianas mantienen con vida de hecho a la doctrina marxista. Aunque el rol de la filosofía dialéctica en la estructura delneo-marxismo es en conjunto mayor en su influencia que la renovada preocupación con el mismo Hegel, comenzaré describiendo al segundo.

### *El renacimiento de Hegel*

En la tradición de las ciencias históricas del hombre, Hegel no significó apenas más que una fuente de importantes visiones sobre la naturaleza de la sociedad y la historia. Para aquellos dominios de la realidad que, como la naturaleza exterior, no se sometieron sin resistencia a la objetivación, su filosofía del espíritu como la subjetividad que se actualiza en estructuras históricas ofrecía sencillamente enriquecedoras sugerencias. La *Fenomenología del Espíritu*, la *Filosofía del Derecho* y las *Conferencias sobre la Historia del Mundo* parecen ser las partes de su *oeuvre* general que tienen algo sustancial que decir incluso a una época que es escéptica en lo que se refiere al *Idealismo*. La revolución creada por las filosofías de la existencia a partir de los años 20 intensificaron la búsqueda urgente de un contenido concreto tras la sarta de conceptos abstractos con los que la dialéctica, como sistema enciclopédico, habría inspirado anteriormente miedo.

La filosofía de Hegel[3] se encuentra, sin embargo, en el mismo lugar que otras grandes filosofías: es imposible con impunidad extraer partes que parecen necesarias para ciertos intereses y al hacer tal cosa descuidar el todo. La mediación dialéctica de todas las partes por cada una es precisamente lo que, en el caso del sistema hegeliano, confiere a las aserciones individuales su poder de convicción. La famosa división de Hegel en lo útil y lo inútil ha cumplido secretamente su venganza, ya que incluso lo que parece útil se hace inútil sin su contexto. Si la dialéctica total, con toda su sofisticación metódica, no se reproduce, las tesis aisladas de Hegel, por ejemplo sobre la historia del mundo y el estado, están destinadas a parecer extremadamente precipitadas y dogmáticas. La presentación de la filosofía de Hegel como búsqueda de ideas que puedan ser especialmente interesantes para problemas de historia social está empezando a producir lentamente la toma de conciencia de que es sólo la representación del todo lo que hace posible juzgar el valor o la falta del modo dialéctico de la filosofía.

El hilo conductor ha de encontrarse en la *reconstrucción sistemática de la filosofía hegeliana*. La preocupación de presionar sobre los principios estructurales reales del sistema no resulta de ningún modo de correcciones filológicas ò exegéticas de anteriores imágenes de Hegel. La función metodológica de la dialéctica se revela más claramente como un tipo y forma de comprensiva reflexión filosófica en relación con,. e implicando la superación de, las formas dadas de conciencia, las posibilidades de comprensión inherentes a la ciencia y sencillamente del espíritu real de la época. Me gustaría intentar hacer plausible el significado de esta cuestión y comenzaré a partir de la certeza de que a menudo es posible separar claramente en el pensamiento los así denominados problemas «históricos» de la filosofía, de los así denominados problemas «sustantivos». Un simple vistazo a las discusiones contemporáneas lo aclara.

---

[3] La mejor y más completa exposición en inglés es ciertamente la de Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge, 1975; *vid.* también la recopilación de ensayos editados por A. MacIntyre bajo el título de *Hegel*, Nueva York, 1972.

Aquellos incluso que siguen los pasos de los autores que creemos que no pertenecen aún al lejano pasado forman parte de la tradición. Los clásicos de la actualidad tienen como su única ventaja sobre los antiguos clásicos la apariencia de proximidad, que simplemente oculta la distancia real que se cree existe siempre entre uno mismo y tales autoridades. Carnap o Wittgenstein y Hegel o Kant están en este aspecto al mismo nivel. Pero a la filosofía nunca le ocasiona ningún daño ir y aprender de los clásicos, siempre y cuando no se trate de satisfacer puramente necesidades de anticuario. El desprecio general de los autores del pasado, en nombre del progreso científico que culmina en lo que resulta ser la época actual y de la que cada nuevo presente está francamente convencido incluso en lo que se refiere a su predecesor inmediato, adopta fácilmente la apariencia de un tipo de provincianismo intelectual.

La tarea filosófica que puede seguirse con particular ventaja en Hegel es la clarificación de las *interacciones del pensamiento y la historia*, con ayuda de un análisis que hace posible ver ambas sin favorecer un aspecto por otro. El problema encuentra una expresión sistemática en Hegel en la relación de la *Fenomenología del Espíritu*[4] y la *Ciencia de la Lógica*[5]. Durante mucho tiempo se ha creído que era difícil definir esta relación de forma tal que su clarificación representase un adelanto genuino. Las principales escuelas de interpretación han dedicado hasta ahora una atención insuficiente a esta conexión. Han situado generalmente la *Fenomenología* en primer plano por su riqueza de material, por su proximidad a la vida histórica y por su viveza. La *Lógica* se ha ganado por tanto una reputación como ejemplo de locura especulativa. Otra escuela ha defendido la opinión de que las férreas leyes de la *Lógica* poseen una validez a priori, expuesta en el

[4] *Phenomenology of Spirit* (traducido por A. V. Miller), Londres, 1977; W. Marx ofrece una introducción a la concepción de la *Fenomenología (Hegel's Phenomenology of Mind*, Nueva York, 1975). El texto del prólogo a la Fenomenología se encuentra en W. Kaufmann (ed.), *Hegel, Text and Commentaries*, Nueva York, 1966. Acerca de la introducción a la *Fenomenología* Cfr. M. Heidegger, *Hegel's Concept of Experience* (traducido por K. Dove), Nueva York, 1970.

[5] *Hegel's Science of Logic* (traducido por A. V. Miller), Londres, 1969.

hecho de que estas leyes deben aplicarse despiadadamente en todos los contextos posibles. Fue difícil, sin embargo, que la preocupación genuina de Hegel tuviera sentido para relacionar entre sí la *Fenomenología* y la *Lógica* de tal forma que la relación entre ambas permaneciera racionalmente perspicaz y que la historia no triunfase sobre el pensamiento ni que, igualmente de forma unilateral, la conformidad a la ley de la Idea triunfase sobre toda la realidad histórica.

Es notorio que la *Fenomenología del Espíritu* no sólo refleja estructuralmente el curso real de la historia. Como «doctrina de los fenómenos» (o apariencias) del Espíritu se relaciona en todo su desarrollo con el Espíritu en su realidad más allá de la esfera de las apariencias de tal forma que el reino de lo concreto-histórico se organiza bajo una perspectiva dirigente. Sin embargo, independientemente del tratamiento fenomenológico, no se dispone de ninguna visión directa de la verdad del Espíritu, o el «puro éter» del Absoluto, tal y como Hegel lo define. A la verdad autónoma del Espíritu debe llegarse pasando a través de las formas históricas en las que aparece. En eso consiste la tarea principal de la filosofía. Sin ningún dominio a priori de principios absolutos, pero con vista a la teoría pura y en interés por la autonomía del pensamiento, debe tener lugar un diálogo con las formas incompletas en las que aparece el Espíritu en la historia.

La importancia de la tarea descansa en el hecho de que las formaciones mentales incompletas y dependientes, los puntos de vista sobre el mundo y las interpretaciones generales contingentemente condicionadas de la realidad, no aparecen de ningún modo espontáneamente como aquello que el tratamiento *fenomenológico* de la filosofía reconoce en ellas. Aparecen por el contrario con exigencias de verdad que son idénticas en todos los niveles y por tanto mutuamente exclusivas. Es precisamente la pretensión directa de la verdad lo que unifica la pluralidad de formas y las relativiza simultáneamente en relación a lo que les es común a todas. La apariencia histórica y la conciencia deficiente de la historicidad se pertenecen muy estrechamente. Cada *forma individual de la verdad* aspira a ser una *verdad total*. Su consideración de las alternativas competentes, las reivindicaciones de verdad dogmáticas se transforman de este modo siempre

en ilusión, adoptando ocultamente el lugar de lo que pretenden ser.

Consecuentemente, la fenomenología tiene la obligación completamente crítica de analizar aquellas pretensiones que no se han cumplido y que son recíprocamente competentes. La visión crítica no termina, sin embargo, en la destrucción de la forma determinada y en el rechazo de su candidatura a la verdad. Más bien se las toma, por decirlo así, su palabra y, una vez que las falsas exigencias totales se han eliminado, se reconocen en sus relativos derechos como formas en las que aparece la verdad. La reinterpretación de las formas como apariencias es el acto de establecer una verdad sin restricción como el punto de referencia universal de todo tipo de sustituciones.

La traducción de las formas dadas de conocimiento a meras apariencias se realiza detalladamente una y otra vez en el curso de la *Fenomenología*. Tomada como un todo, por tanto, la fenomenología es la preparación crítica a aquella filosofía que no aparece ya por más tiempo como una forma limitada y es capaz por sí sola de compensar su limitación a través de falsas reivindicaciones. La filosofía a la que la fenomenología prepara el camino demuestra su superioridad en el hecho de que reconoce, más bien que niega, su *carácter históricamente condicionado*, y por tanto se estudia su trayecto en lugar de saltárselo ciegamente. Tal tarea es lo que la famosa frase de Hegel dice, «La Filosofía es su propio tiempo aprehendido en el pensamiento», que, como obligación general del pensamiento a su propia época, se encontró con la aprobación de todas las partes[6].

---

[6] E.g. Karl Marx en su artículo de fondo en el *Rheinische Zeitung*, 14 de julio de 1842 (en K. Marx, *Early Texts* (ed. D. McLellan) Oxford, 1971). Una respuesta sorprendentemente literaria al otro lado del Canal en J. S. Mill, quien en 1831, el año de la muerte de Hegel, publicó reflexiones filosóficas sobre su época en una serie de artículos periodísticos bajo el título «El Espíritu de la Época», al comienzo del cual dijo, «'El Espíritu de la época' es en alguna medida una nueva expresión. No creo que pueda encontrarse en ningún trabajo que exceda cincuenta años de antigüedad» (ed. F. von Hayek, Chicago, 1942, pág. 1; acerca de las fuentes alemanas *vid.* el prólogo del compilador, págs. xi, xviii).

De hecho la esfera total de las formas existentes de conocimiento resultan ser el campo de la historia. La realidad que no se aparta del conocimiento constituye aquella contingencia que se adhiere a las formas de conocimiento como parcialidad y carácter condicionado que no puede controlarse por el conocimiento mismo. Por tanto no es la historia real lo que se cuestiona, sino que debe ilustrarse la serie total de vestigios históricos que hay en el pensamiento.

En este aspecto, el pensamiento toma en serio la historia como el reino de las condiciones de la naturaleza limitada e incompleta del pensamiento. El pensamiento se autoreconoce como histórico.

La confrontación con la *historicidad* del pensamiento como un problema que concierne centralmente a la filosofía no es ciertamente una respuesta a cualquier mero interés que se tenga por la historia[7]. Las consideraciones históricas por su propio bien corren siempre el riesgo del historicismo, que se preocupa completamente de la presentación del cambio y la variedad. La filosofía busca, por el contrario a través de la reflexiva confrontación con la influencia de la historia sobre el pensamiento, hacer posible una forma de actividad que no está sometida por más tiempo a una influencia tal que pase desapercibida. La *Lógica* está considerada por Hegel como la esfera de la actividad pura y autónoma del pensamiento que se descubre al final del trabajo fenomenológico ¿Pero qué es la «ciencia de la Lógica»?

En primer lugar, está claro que esta «ciencia» no intenta ser una lógica *formal* como se entendía tradicionalmente. Desde el *Organon* de Aristóteles, se ha pensado que significa-

[7] Este error lo comete quizás Lukács, quien en su influyente libro *Der junge Hegel, über die Beziehung von Dialektikund Ökonomie*, Zurich, 1948 [vers. esp., *El joven Hegel, y los problemas de la sociedad capitalista*, trad. de Manuel Sacristán, México, Grijalbo, 1963], reduce la fenomenología a la expresión de una concepción progresiva de la historia y de simpatía política con el tiempo, mientras que el significado sistemático se desplaza al fondo (Capítulo IV, 2).

ba una técnica del pensamiento que se pone al servicio de algo más. Se suponía que tenía que ofrecer una ayuda instrumental al conocimiento y a la argumentación. La «ciencia de la lógica» hegeliana no sirve a nada más. Más bien, incorpora la misma teoría que se *ha hecho autónoma.* Hegel entendía su ciencia de los conceptos como «filosofía primera», pero consideró que con ella barría limpiamente el dogmatismo de la metafísica tradicional. En ella pueden encontrarse una notable secuencia de conceptos que explícitamente recuerdan más o menos las categorías fundamentales de la filosofía Occidental, tales como Ser, Nada, Esencia, Fundamento, Realidad, Idea, etc. Estos conceptos no se consideran de la misma forma en que han sido expresados en la historia de la filosofía. Los conceptos se desarrollan más bien en la forma natural en que emergen uno de otro, de tal modo que, tomados en conjunto, forman un sistema metódicamente ordenado.

La posibilidad de representar comprensivamente un orden metódico tal constituyó para Hegel la prueba de que todo lo esencial que el pensamiento había producido se incluía aquí y había alcanzado en este aspecto una consumación de la filosofía europea. Considerada así, la Lógica de Hegel es la respuesta final de la filosofía a la relación del pensamiento con la historia que tanto le había oprimido. Los conceptos de la Lógica no flotan libremente en un cielo platónico de ideas, ya que su base es la historia del pensamiento. Sin embargo, la teoría que logra hacerse autónoma se libera por tanto de las limitaciones históricas, una vez que se ha enfrentado a ellas en la *Fenomenología del Espíritu.*

Debe tenerse esto en cuenta antes que nada como la intención declarada de Hegel. No puede decirse que el programa sea ininteligible o carente de significado en sí mismo y desde el principio. Hacer buena la intención de una dialéctica que se ha liberado en una condición metódica de autonomía se trata, sin embargo, de un asunto más difícil que ha significado desde hace mucho tiempo, y lo es de nuevo, un desafío a la sagacidad de los intérpretes[8]. Es aquí

[8] Me refiero sólo a D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt, 1971; M. Theunissen, *Sein und Schein, die Kritische Funktion der hegelschen Logik, in*

donde comienzan las oscuridades. La secuencia determinada de los conceptos, las transiciones necesarias de unos a otros y el consistente proceso en el que todos se desarrollan unos de otros, se hacen aquí y allá inteligibles y se convierten de nuevo en enigmáticos. En todo caso, esas interpretaciones deben ser menos prometedoras al suponer en la *Ciencia de la Lógica* algo como un confuso sistema de sintaxis formal que necesita precisamente más. Aquellos intentos incluso de formalización que se han llevado a cabo ocasionalmente[9] no son de más ayuda para comprender el problema del proceso dialéctico. Para formalizar, es necesario haber comprendido ya de hecho.

Una sugerencia mejor es el *modelo semántico*, que intenta analizar el contenido-significativo de nuestros contenidos generales. Todos los conceptos de la Lógica hegeliana deben interpretarse haciendo referencia a su significado y sólo esta interpretación permite el desarrollo de todos los conceptos en una secuencia enteramente determinada. El modelo semántico tendría que explicar consistentemente la pluralidad de conceptos que surgen uno de otro de tal forma que ningún concepto individual pueda comprenderse sin los otros y todos tomen su lugar determinado en el sistema del todo[10]. La forma de control metódico de esa pluralidad de conceptos no es otra cosa que la dialéctica misma.

El hecho de que casi todos los conceptos generales, bajo los que categóricamente clasificamos la totalidad de la realidad, aparezcan en una pluralidad debe tener algo que ver con la conexión que existe entre nuestro pensamiento y el lenguaje. Recurriendo al antiguo concepto de *logos*[11], Hegel

*der Philosophie Hegels*, Frankfurt, 1978; H. G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, traducida por Manuel Garrido, Madrid, Cátedra, 1979; R. Bubner, *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart, 1980.

[9] E.g. M. Kosok en la compilación de MacIntyre *Hegel.*

[10] Algunas sugestivas aclaraciones pueden encontrarse en el documento de F. Fulda, «*Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik*», en Horstmann (ed.), *Dialektik*. Sin embargo, hay todo un campo de investigación aquí que está aún esperando ser descubierto de forma completa.

[11] Las interpretaciones de la Lógica de Hegel, igualmente apreciadas tanto por sus críticos como por sus partidarios, en términos de la metafísica tradicional o incluso de la teología no tienen ninguna base adecuada en el texto.

enfatizó particularmente el rol del lenguaje[12]. A la filosofía de nuestros días no le es difícil aceptar una teoría autónoma a la que incumbe ofrecer un análisis semántico de todos aquellos conceptos con los que nos hacemos accesible la realidad a través de una generalidad categorial.

Frege había hablado ya de un autónomo «tercer reino» de pensamientos junto al de las esferas física y psíquica[13]. Popper siguió a Frege y recordó directamente la concepción hegeliana de Mente o Espíritu[14]. Popper habla de «verosimilitud» como el ajuste teleológico del conocimiento a la teoría definitivamente verdadera de la totalidad de la realidad, para designar una tendencia que se desarrolla en su interior en el tercer mundo de la mente. Un apoyo posterior al modelo semántico basado en la interpretación de la Lógica de Hegel puede hallarse en el reciente debate sobre la «variación del significado». El estudio de las variaciones de significado se dirige a la investigación puramente semántica de los procesos en los que un concepto resulta del «cambio de Gestalt» de otro o adopta la función de un predecesor. Obviamente, existen similitudes con los procesos de transición entre determinados conceptos que analiza la Lógica de Hegel.

De esta forma queda, sin embargo, una cosa aún sin explicar y eso es el corazón de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. Esta teoría no es sólo cuestión de una pluralidad de conceptos que permanecen en algún tipo de relación entre sí o resultan uno de otro, sino del *patrón dialéctico* del ordenamiento de estas relaciones. En el modelo de una reconstrucción semántica de Hegel a la que se acaba de hacer referencia, esta característica esencial de la Lógica hegeliana puede sin embargo, acomodarse sólo con dificultad. Veamos si podemos progresar aunque sólo sea un poco a través de este inexplorado camino. El debate sobre el análisis estructural

[12] Prólogo a la segunda edición, 1831.

[13] «Der Gedanke» (1918), (traducido por Luis Valdés en *Investigaciones Lógicas*, Madrid, Tecnos, 1978).

[14] *Objective Knowledge*, Londres, 1972. [Vers. esp., *Conocimiento Objetivo.* Un enfoque evolucionista. Editorial Tecnos (traducción de Carlos Solís Santos), 1982.]

de Kuhn mencionado anteriormente acerca de las revoluciones científicas ofrecerá alguna ayuda inicial[15].

El patrón dialéctico de relaciones que existe bajo una pluralidad de conceptos resulta hasta el punto donde surgen tensiones o incompatibilidades entre conceptos. Tales competiciones surgen hasta el punto de que cada concepto reivindica la totalidad para sí mismo y convierte por tanto en competidor a cualquier otro concepto que difiera en contenido. Si se reivindica la totalidad, los conceptos se hacen, a pesar de sus diferencias de contenido, incompatibles entre sí, pues, aunque designan otra cosa, no dejan ningún espacio libre junto a ellos mismos a los conceptos restantes. De hecho en conexión con los conceptos que trata la Lógica de Hegel existe una exposición total o una representación del mundo que se esfuerza por incluir completamente la realidad bajo un sólo concepto. La ciencia de la lógica demuestra la inadecuación de tales representaciones del mundo, mostrando como una supera necesariamente a otra, de tal modo que ninguna postura es la última y omniabarcadora. En este aspecto la ciencia de la lógica puede considerarse como una *crítica de la metafísica tradicional*. Hasta donde concierne a la función crítica de la lógica, existe una evidente semejanza con el procedimiento de la *Fenomenología del Espíritu*. En ambos casos se trata de probar la falta de cualquier tipo de base que existe en las reivindicaciones de las posturas unilaterales a la totalidad. La autonomía de la lógica se había basado en el hecho de que la dialéctica no estaba sometida a ninguna limitación contingente posterior. ¿Cómo encajan juntas las dos cosas?

La crítica sigue aún *en camino hacia* la autonomía, mientras que la teoría autónoma debe significar algo diferente que la crítica de puntos de vista, la cual no satisface el criterio de la teoría autónoma. Pero la autonomía no puede alcanzarse aún independientemente de la crítica de la parcialidad y la limitación. La autonomía se asocia por el contrario con el proceso de desarrollar estrictamente los conceptos, uno a partir de otro. Consecuentemente, está aceptado ya considerar que nuestro conocimiento de la realidad se desintegra

[15] *Vid.* el anterior Capítulo 2.

todo él en una pluralidad de conceptos que no pueden reunirse de manera artificial o forzada en una unidad singular última. La relación de la lógica con el lenguaje previene de la ilusión de un punto de vista trascendente al que se presentaría la totalidad sin que quedase resto alguno. El hecho de que nuestras representaciones de la realidad se creen completamente en el lenguaje las distingue de la pura sublimación de las ideas platónicas. El carácter lingüístico de nuestras representaciones del mundo les confiere un residuo de finitud que hace de contrapeso a la inteligibilidad absoluta de lo racional. No existe algo así como una pura inteligibilidad libre del lenguaje. Existen sólo intentos de realizar en conceptos de tipo lingüístico la reivindicación de las teorías a la totalidad. Podrían denominarse «marcos conceptuales».

Como esa *limitación* de racionalidad que se da con sus orígenes lingüísticos es en general un rasgo de los conceptos, todos entran en competición entre sí. Todos reivindican la totalidad en el conocimiento de la realidad, pero el hecho de su pluralidad desaprueba de nuevo la reivindicación en cada caso. Por tanto un concepto se encuentra ante otro en la peculiar relación de negar su reivindicación a la totalidad para afirmar la misma reivindicación en su propio beneficio, mientras que el concepto triunfante adopta la misma función en lo que se refiere al concepto en cuestión. Por lo tanto un concepto impulsa al siguiente hacía adelante, pero ninguno satisface completamente esta intención. En vista de la conexión con el lenguaje que es común a todos los conceptos, la lógica dialéctica tiene en cuenta la finitud y limitación de nuestro pensamiento. Pero hasta donde la pluralidad de esos conceptos pueda ordenarse adoptando la forma de un sistema omniabarcador puede volver a llevarse también bajo control *metódico*. La dialéctica es un método en tanto en cuanto puede dar reglas para esta situación altamente completa de competición lógica bajo una y la misma reivindicación a la racionalidad. Hegel ve en esto el mayor trabajo de auto-clarificación de lo que es capaz el pensamiento. Todos los conceptos con los que opera el pensamiento obtienen clarificación dentro del sistema que trata sobre las posibilidades y límites de su trabajo teórico. La *Cien-*

*cia de la Lógica* debe denominarse consecuentemente como aquella teoría para la que no existe una metateoría posterior, porque ella misma suministra su propia metateoría.

Sin embargo, no puede discutirse que se trata simplemente de la indicación de una forma mediante la que se sugiere que podría dársele sentido a la lógica dialéctica para comprender la actualidad. La utilidad de estas sugerencias podría comprobarse entrando en detalle y aplicándolas a problemas bien definidos de la lógica y del análisis del lenguaje. Se necesitaría hacer un gran esfuerzo posterior para tal cosa. Nos encontramos en el mismo principio.

## *El impacto de Lukács*

Después de esta excursión a las elevadas abstracciones de la reconstrucción sistemática de Hegel, en la que se ha discutido el estado de la filosofía dialéctica en general, abandonemos el fino aire de la especulación. Al principio, el neo-marxismo fue denominado como la segunda rama de la filosofía dialéctica de nuestros días. Los marxistas siempre desearon poder reemplazar la especulación por el realismo del análisis histórico concreto. Eso es lo que significa el así denominado enfoque «materialista». En el siglo XX, sin embargo, nos encontramos con la extraña situación según la cual las contribuciones de la teoría marxista que progresan han sido posibles siempre regresando a la dialéctica de Hegel. Por tanto el «Idealismo» no puede estar pasado de moda.

El primer nombre que debe mencionarse en este aspecto es el de Georg Lukács. Las ondas intelectuales del trabajo de su primer y central periodo que se esparcieron entonces pueden sentirse aún hoy día. En particular, el ingenioso uso de la dialéctica de Hegel para renovar y actualizar la doctrina marxista en *Historia y Conciencia de Clase* (1923) ha demostrado tener éxito. La influencia de este libro para un mayor desarrollo del marxismo, sobre todo en la así denominada crítica teórica, no puede sobrestimarse[16]. Es por

[16] E. Bloch alabó de forma entusiástica el libro de Lukács al estilo expresionista de la época (la revisión de 1923 está reeditada en Bloch, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, 1969).

tanto una evidencia de juicio correcto si la ortodoxia del partido acusaba constantemente a Lukács de revisionismo, aunque el incriminado autor no se quedaba atrás, especialmente durante el periodo de gobierno de Stalin, en cuanto se refiere a protestas de lealtad, auto-crítica pública y producción conformista de trabajos inofensivos.

En sus últimos años Lukács se retiró principalmente al estudio de la estética. Realmente, las únicas obras que permanecen filosóficamente significativas son aquellas que resultaron de su confrontación con la dialéctica de Hegel[17]. Esto incluye el manuscrito de *Filosofía del Arte* escrito durante sus años de estudiante en Heidelberg (1912-17)[18], su estudio *Teoría de la Novela*[19], publicado en 1916 que le hizo famoso, y las obras producidas en los años 20 después de su conversión al marxismo, que, además de *Historia y Conciencia de Clase*[20] y *Lenin, A Study of the Connexions of his Ideas* (1924)[21], merece la pena mencionarse *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik* (1926). Debemos contentarnos con hacer una referencia a *Historia y Conciencia de Clase*, aunque sería también fascinante presentar, como espejo de la época, el desarrollo intelectual del cultivado *haut-bourgeois* György von Lukács, a través del intelectual revolucionario y conformista, aunque ocasionalmente rebelde, hasta su conversión en marxista clásico.

El problema que Lukács intenta hacer obvio a través de una revalorización de la reflexión sobre la conciencia de la filosofía dialéctica de Hegel, que había sido menospreciada

---

[17] Cfr. los trabajos de I. Meszaros, que están llenos de información aunque claramente marcados por una lealtad de alumno a profesor: I. Meszaros, *Lukács' Concept of Dialectic*, Londres, 1972; Meszaros (ed.), *Aspects of History and Class-Conciousness*, Londres, 1971 (con Hobsbawn, Bottomore, Milliband, Goldmann, Hauser y otros).

[18] *(Philosophy of Art)* Adquiribles ahora a la venta como vols. 16/17 de la edición de sus obras publicadas por el Luchterhand —Verlag (Neuwied/-Berlín, 1974); *vid.* también el ensayo relacionado, «Die Subjekt— Objekt Beziehung in der Asthetik», *Logos*, 7, 1917.

[19] *Theory of the Novel*, traducción Inglesa, Londres, 1971. [Vers. esp., *Teoría de la novela*.]

[20] *History and Class-Consciousness*, traducción inglesa, Londres, 1971. [Vers. esp., *Historia y Conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo.]

[21] Traducción inglesa, Londres, 1970.

como idealista, es la solidificación de la doctrina de Marx, en una época de esperanzas revolucionarias. La necesaria auto-disolución del capitalismo y la revolución en sociedad a causa de las extremas contradicciones que históricamente se encuentran en ella había sido la futura perspectiva práctica que se seguía directamente y de sí misma de la *Crítica de la Economía Política* de Marx. La experiencia histórica por otra parte había mostrado que la esperada revolución había fallado en cuanto a materializarse en la forma pronosticada. Esa teoría que de esta forma debía contradecirse por la práctica que había invocado constantemente era para los marxistas un pensamiento intolerable. Algo relacionado con la visión clásica debía haber ido mal. En general, lo que podría significar «contradicción» en la complicada relación de teoría y práctica estaba condenado a ser cuestionable. En vez de renunciar a la teoría, la solución preferida fue regenerarla por medio de elementos tomados ad hoc de una tradición supuestamente pasada de moda.

Lukács comete conscientemente el sacrilegio de ir en ayuda de un fallido materialismo con conceptos típicamente idealistas[22]. Apela prudentemente a las variadas menciones laudatorias de la dialéctica hegeliana en los clásicos[23] para poder pasar entonces a dar una evasiva respuesta a la provocadora cuestión, «¿Qué es el marxismo ortodoxo?», que en el uso correcto del método dialéctico debe ser la piedra de toque. La tesis decisiva de Lukács es la de si la

---

22 En el Prólogo de Lukács a la nueva edición de 1968 *(Werke*, vol. II, Neuwied) se dice incluso que «tanto la presentación de las contradicciones del capitalismo como la revolución del proletariado contienen inintencionadamente alusiones a un subjetivismo prevaleciente. Esto tiene un efecto opresivo y distorsionante incluso cuando se trata el concepto de práctica que es central en este libro» (pág. 20).

23 Las referencias son las siguientes: Marx, prólogo a la 2.ª edición del *Capital* (1873); cartas a Engels de fecha 14-1-1858, 11-1-1868 y 7-11-1868, a Kugelmann con fechas 3-6-1868 y 27-6-1870; las aclaraciones correspondientes de las obras de Lenin publicadas póstumamente *(Philosophische Hefte*, en *Werke*, vol. III, Berlín, 1968, e.g. págs. 170, 315) no podían ser conocidas por Lukács en aquel tiempo. Se publicaron por primera vez en 1929-30. [Del *Capital* hay dos traducciones: 1) *El Capital*. Traducido por Wenceslao Roces en 3 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1982. 2) traducido por Pedro Scaron en 8 vols., Madrid, Siglo XXI, 1983.]

historia que debe tomar el curso revolucionario que se encuentra depositado en ella depende de un acto del *desarrollo de la conciencia* y no se halla sencillamente entre las consecuencias necesarias de las condiciones materiales y económicas. La formación de la conciencia del proletariado como la clase revolucionaria es el paso del que depende todo. Esta clase es, según Marx, el punto donde se concentran las contradicciones de toda la sociedad. El sistema social como tal está apoyado por el trabajo del proletariado, mientras que a este estrato que mantiene todo se le confina al mismo tiempo, en lo que concierne a sus posibilidades de subsistencia y dignidad humana, a las partes más remotas de la sociedad. Sólo cuando la clase reconoce este rol que tiene, y eso significa cuando toma conciencia de sí misma, es cuando salta en pedazos el camuflaje ideológico de este estado de cosas y la realidad cambia de un sólo golpe. El acto de autoconocimiento reflexivo por parte de una clase es por tanto necesario si ha de cambiar el todo.

> Tal relación de la conciencia con la sola realidad hace posible la unidad de teoría y práctica. Sólo si el aumento de concienciación marca el *paso decisivo* que debe tomar el proceso histórico en dirección hacia sus metas inherentes —metas que son resultado de voluntades humanas, pero que no dependen de una elección humana arbitraria y no son invenciones de la mente humana; si la función histórica de la teoría consiste en hacer este paso prácticamente posible; si se da una situación histórica en la que el conocimiento correcto de la historia se convierte para una clase en condición directa de su propia aserción en la lucha; si el autoconocimiento implica al mismo tiempo para esta clase un conocimiento correcto de toda la sociedad; si consecuentemente para tal conocimiento esta clase es al mismo tiempo sujeto y objeto de conocimiento y alcanza de esta forma una comprensión *inmediata* y *adecuada* de la teoría en el proceso revolucionario de la historia— sólo si se cumplen todas estas condiciones se hace posible la unidad de teoría y práctica, que presupone la función revolucionaria de la teoría. Una situación tal ha surgido con la aparición del proletariado en la historia[24].

[24] *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlín, 1923, págs. 14 y s.

El truco que Lukács está utilizando aquí consiste en reunir y conectar la *reflexión consciente* y la *totalidad* estructural del todo. En términos hegelianos, ha habido un cambio de la *Fenomenología del Espíritu* a la *Lógica*. La alteración que produce una reflexión de la concienca de la realidad, porque la realidad está constituida por la conciencia fenomenológica de forma que no puede comprender, aparece proyectada sobre el sistema total de las relaciones lógicas. La conciencia, que no es consciente de sí misma en su rol constitutivo, altera automáticamente, si se vuelve hacia sí misma, las relaciones que ella misma ha constituido previamente. Si se añade la categoría de totalidad de la *Lógica*, entonces cada alteración de una parte implica la transformación del todo. Después que Lukács ha insinuado, en términos de la dialéctica de Hegel y no en los económicos de Marx, un todo que se constituye a sí mismo en unidad y que se mantiene como unidad a través de la relatividad recíproca de lo determinado, se las arregla para probar que la toma de conciencia del proletariado implica «inmediata y adecuadamente» un adelanto en la historia colectiva.

*Neomarxistas*

Una influencia posterior del interno debate marxista por los años 20, que, como el de Lukács, volvió a favorecerse en el neo-marxismo de los 60, surge de *Karl Korsch*. En su ensayo «Marxismus und Philosophie» (1923)[25], Korsch intenta, como él mismo dice, aplicar el marxismo a sí mismo, para explicar la degeneración en un «marxismo vulgar». El planteamiento crítico de las ideologías, que relaciona los fenómenos históricos tales como teorías o doctrinas políticas a una base histórica real, no sólo puede sino que debe en toda su consistencia aplicarse en relación a la misma doctrina marxista y a su destino durante el pasado siglo XIX y a

[25] Reeditado, junto con otros textos, por E. Gerlach (Frankfurt, 1966); existe también una traducción inglesa, de F. Halliday, Londres, 1970. Una *Gesamtausgabe* de las obras de Korsch está próxima a aparecer (Frankfurt, 1980).

principios del xx. Los argumentos que hoy día se encuentran ampliamente esparcidos sobre la deformación del marxismo, y que entonces se empezaban a conocer, como una legitimación científica del totalitarismo podrían apelar entre otros a Korsch.

El *auto-criticismo* filosófico de ideología marxista debe abandonar la descarada reivindicación de ciencia materialista a una competencia universal y vuelve a ser el puro método dialéctico. De esta manera Hegel se rebela contra la pretendida superación que de él lleva a cabo Marx. De la *Crítica de la Economía Política* de Marx queda sólo la apelación crítica, mientras que se abandonan la maciza metafísica del materialismo, el dogma de una dialéctica de la naturaleza de Engels y toda profecía basada en las leyes de la historia y modeladas en aquellas de las ciencias naturales [26]. La dialéctica es útil sólo para la crítica de lo que existe, incluyendo el marxismo oficial.

En su misión de crítica el estigma de la filosofía marxista que reducía el materialismo a crítica de la ideología estaba en contacto con otras tendencias, haciendo causa común sobre la base de la filosofía contra la auto-comprensión predominante de la época. El *Herbert Marcuse* del principio, que derivó principalmente su educación filosófica de Heidegger [27], no vio en absoluto ninguna dificultad en combinar las emociones anti-tecnológicas de un análisis heideggeriano de la existencia con la llamada de Lukács para formar una conciencia revolucionaria que pudiera comprender la materialización general del mundo-vida [28]. Después, justo en el momento adecuado, apareció la publicación de

[26] Tales como, por ejemplo, se postulan en el prólogo de Marx al *Capital*, e igualmente rechazado enérgicamente por Popper en *The Poverty of Historicism*. [Vers. esp., *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1973.]

[27] Cfr. la interpretación, inspirada por *Ser y Tiempo*, de la ontología de Hegel y la teoría de la historicidad en *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt, 1932, Introducción (2.ª edición, 1968). [Vers. esp., *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, traducción de Manuel Sacristán, Barcelona, Martín Roca, 1970.]

[28] E.g. «Über Konkrete Philosophie» (1929); «Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs» (1933) (ahora en *Schriften*, vol. I. Frankfurt, 1978).

*Los Manuscritos de París* del joven Marx que ocasionaron un fuerte interés por la antropología filosófica más bien que por la ciencia económica de su periodo adulto. Los cuadernos filosóficos de 1844, que iban a ser la consecuencia de producir un cambio duradero en la imagen de Marx, hallaron en Marcuse uno de sus primeros intérpretes, concentrando principalmente su atención sobre el problema de la alienación[29].

La conexión interna de *trabajo y dominio* o esclavitud hace referencia directamente a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, de la que Marx dice en sus cuadernos que fue el «verdadero nacimiento y el secreto de la filosofía hegeliana». Hegel se había adelantado aquí a sí mismo, retractando secretamente su idealismo exagerado y preparando ya el camino a la crítica de la auto-certeza filosófica al estilo de los argumentos prácticos de sus sucesores. Marx escribe:

> La *Fenomenología* es un oculto criticismo, que no tiene aún conciencia y lleno de mistificación, pero hasta donde representa la alienación de la humanidad —incluso si el ser humano aparece sólo en forma de Espíritu— se encuentran ocultos en él todos los elementos de crítico y están a menudo preparados y elaborados de tal forma que suponen el punto de vista hegeliano[30].

Según Marx, merece la pena por tanto enfatizar el trabajo radicalmente *crítico* hecho por la fenomenología, que hace posible, a pesar de las intenciones del autor, escapar del falso positivismo del sistema hegeliano; ya que aquí el proceso del pensamiento dialéctico se hace claro sin prejuicios metafísicos de ningún tipo. Este punto de vista se lo han tomado a pecho todos los neo-marxistas hasta el presente. Veremos el éxito que han tenido.

Antes de que lleguemos a esto, debe mencionarse una línea paralela contemporánea que continúa teniendo efecto, aunque sólo medio reconocida, en los debates actuales. *La*

---

[29] «Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus» (1932), *Schriften*, vol. 1.

[30] *Fruhe Schriften*, vol. I (ed. Lieber Furth), 1962, pág. 644; *vid.* también págs. 640 y ss.

*sociología del conocimiento de Karl Mannheim* halló una aceptada recepción por los años 20, pues tradujo el impulso dado por el marxismo a la crítica de la ideología, sin implicaciones dogmáticas, a un lenguaje neutral. La sociología del conocimiento[31] investiga la «determinación existencial» del conocimiento relativo a las formaciones sociales. Mannheim pudo demostrar esto de una forma bastante obvia utilizando el ejemplo del conservadurismo. ¿Pero dónde se encuentran los mismos sociólogos del conocimiento? ¿De qué situación existencial se hallan prisioneros cuando afirman la dependencia de todo conocimiento? Con toda la sobriedad del sociólogo, Mannheim planteó su cuestión, que dio lugar a las grandes investigaciones del núcleo del programa entre críticos e ideólogos marxistas, ya que ellos defienden un tipo de proletariado al que no han llegado en su mayoría y al que casi no pertenecen. La respuesta admitida de la sociología del conocimiento hace a esto una llamada de evasión: se trata de un grupo de «intelectuales independientes sin ataduras» que no tienen ningún lugar en la sociedad[32].

Esta respuesta, que hace recordar ideas sobre élites sociales, puede no satisfacer a nadie que haya esperado de un sociólogo un informe más sociológico. Sin embargo, se trata de un pobre testimonio de la aplicación a sí misma de la teoría marxista, si los críticos de la ideología no quisieran reconocerse en él. Los teóricos de la Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer[33] y Theodor Wiesengrund-Adorno[34], sobre todo, se resistieron ferozmente a la inclusión de la sociología del conocimiento. Claro está, ellos en su mayoría fueron a la batalla armados de la convicción de su propia

[31] Debe hacerse también referencia al libro de Max Scheler, muy alabado por esa época, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926) Scheler combina las ideas de la filosofía de la existencia con la tradición pragmatista americana (William James).

[32] *Ideologie und Utopie* (1929); traducido por L. Wirth y E. Shils, *Ideology and Utopia*, Londres, 1936.

[33] «Ein neuer Ideologiebegriff?», en *Grünbergs Archiv*, vol. XV (1930).

[34] «Das Bewusstsein der Wissenssoziologie», en *Prismen, Kulturkritik und Gesellschaft* (1955); traducido en Arato y Gebhardt (eds.) *(vid.* la nota siguiente). [Vers. esp., *Prisma*, Barcelona, Ariel.]

inatacabilidad, afirmando que el pensamiento dialéctico no debería venderse al empirismo sociológico. Algo de la polémica puede atribuirse a los celos que había entre colegas: después de todo, Mannheim enseñaba en la misma universidad: Frankfurt.

Allí donde el criticismo alcanza un monopolio y la dialéctica afirma su inmunidad, se adopta subrepticiamente una rígida postura en nombre de una teoría que es contraria a todo tipo de dogmatismo. El espectáculo de la solidificación del pensamiento viviente se repite todavía de nuevo, de modo que el criticismo dialéctico debe entrar una vez más en funcionamiento. La teoría crítica del neo-marxismo se ha convertido en su lugar en objeto del feroz criticismo. Aquí nos hemos detenido justo en el centro del actual debate[35]. Los enriquecedores principios y las abiertas controversias del neo-marxismo del periodo de entreguerras sufrieron, a causa de las desafortunadas circunstancias de emigración una extraordinaria interrupción, del curso normal de su desarrollo. Se adoptaron y discutieron, en principio en círculos reducidos allá por los años 50 y después en el dominio público de los 60[36].

## *Teoría crítica*

El concepto de *teoría crítica* fue acuñado por Max Horkheimer. En el concepto, la teoría socio-económica del marxismo se reduce finalmente nada más que a la crítica de la ideología. Al mismo tiempo, el aspecto de la dialéctica que concierne al método filosófico se rehabilita frente a eslóganes, doctrinas políticas y propaganda de masa. El veredicto

---

[35] *Vid.* las traducciones de importantes documentos por Horkheimer, Adorno, Benjamin, Marcuse y otros en *The Essential Frankfurt School Reader.*

[36] Es a un historiador americano a quien debemos el informe más detallado y conocido de la Escuela de Frankfurt en su desarrollo externo que va desde su fundación hasta el elevado punto de su influencia. (M. Jay, *The Dialectical Imagination, A. History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950,* Londres, 1974). [Vers. esp., *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt,* Madrid, Taurus), 1974.]

de Marx de que le teoría pura está definitivamente superada y pasada de moda se revoca expresamente a la luz del progreso histórico[37]. Se hace una concesión a la existencia de una esotérica «conciencia correcta» limitada a los pocos que reflexionan y saben: esto se enfatiza en verdad en vista de la alienación y el engaño que ha llegado ahora a ser total. La tesis fundamental de la teoría crítica habla de «un sistema de ilusión universal» o de una ideología que se ha hecho total.

La experiencia histórica del fascismo, y la no menos profunda desilusión a la que indujo progresivamente la perversión stalinista de todos los marxistas, y finalmente la aislada situación de los emigrados les llevaron a la convicción de que la ilusión que dirige a la sociedad por mal camino está bajo un completo control, que la materialización se ha apoderado de todas las esferas de la vida sin excepción y que el apogeo del desastre histórico está inevitablemente llegando a un punto crítico. La categoría hegeliana de totalidad, que Lukács había proyectado ya sobre la sociedad para aclarar conscientemente sus contradicciones, sigue siendo válida. Sin embargo, ha dismiminuido la confianza que se tenía en la capacidad de reflexión del proletariado. «La situación del proletariado no provee, en esta sociedad, ninguna garantía de conocimiento correcto»[38]. La *clase revolucionaria* no existe ya y por tanto tampoco existe ya una palanca dialéctica capaz de mover el todo.

¿Qué posibilidades le quedan, entonces, al conocimiento? Horkheimer considera necesario distinguir dos tipos de teoría; así lo define en el programático ensayo de 1937, «Teoría tradicional y crítica». La teoría tradicional presenta un programático ensayo lógicamente conectado, cuyo modelo que siguió estando aceptando, fue suministrado por el *Discours de la Méthode* de Descartes a principios de la época

[37] Cfr. Adorno, «Wozu noch Philosophie?» [vers. esp., *Justificación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1964], en *Eingriffe*, Frankfurt, 1963, págs. 23 y s.: «Cualquiera que se dedique a la filosofía puede hacerlo sólo si se niega la tesis marxista según la cual la reflexión está superada.»

[38] Horkheimer, «Traditionelle und Kritische Theorie» (1937), en *Kritische Theorie*, vol. II, Frankfurt, 1968, pág. 162 (traducido como *Critical Theory Selected Essays*, Nueva York, 1972).

moderna y no cambió ni desde un principio, hasta la sofisticada teoría positivista de la ciencia. Sin embargo, esto debe reemplazarse por una *«actitud crítica»*, controlado por el «interés de los estados de cosas racionales», y que toma expresión sólo en determinados sujetos. La «teoría crítica y oposicionista» se manifiesta en la actividad de protesta y oposición permanente y fundamental de las condiciones de vida existentes.

> El carácter desunido del todo social en su forma real se desarrolla en los sujetos de actitud crítica hasta el punto de contradicción consciente. Al reconocer las formas económicas actuales y la cultura total basada en ellas como producto del trabajo humano, como la organización que la humanidad se ha dado a sí misma en esta época y para la que es adecuada, se auto-identifican con este todo y lo aprehenden como voluntad y razón; es su propio mundo. Al mismo tiempo se dan cuenta de que la sociedad puede compararse con procesos naturales extra-humanos, simples mecanismos, porque las formas culturales que se basan en la lucha y la opresión no son la evidencia de una voluntad homogénea auto-consciente; este mundo no es de ellos, sino que pertenece al capital. La historia no puede comprenderse hasta ahora de una forma apropiada; lo que puede entenderse en ella son sólo los grupos individuales y particulares, éstos incluso no pueden entenderse sin que quede algún resto, pues, en virtud de su dependencia interior de una sociedad inhumana, son todavía hasta cierto punto, incluso en su actividad consciente, funciones mecánicas. Esa identificación está por tanto llena de contradicción —una contradicción que caracteriza a todos los conceptos del modo crítico de pensamiento[39].

La contradicción que da auténtica información sobre el todo de la sociedad histórica y la realidad formada por ella se manifiesta sólo a *individuos* que son capaces de pensarla completamente. Las teorías de tipo tradicional demuestran ser inadecuadas para comprender las estructuras reales del mundo. Eso es cierto sobre todo del idealismo de Hegel, cuyo método dialéctico, correcto en sí mismo, ha caído

[39] *Ibíd.*, págs. 156 y s.

víctima del «extravagante concepto de verdad» de su autor, que falla en reconocer su propio rol.

> Porque Hegel no reconoce y afirma las tendencias históricas existentes que toman expresión en su propio trabajo, sino que él mismo cree que su actividad filosófica es el Espíritu Absoluto, y se oculta de él, el significado del interés temporalmente condicionado que entra en funcionamiento en los enunciados individuales dialécticos, a través de la dirección que toma el pensamiento, la selección del material sustancial y el uso de palabras y nombres;

por lo tanto, se desvía la atención del hecho de que «su consciente e inconsciente partidismo en lo que respecta a las cuestiones de la vida tiene necesariamente un efecto como elemento constitutivo de su filosofía»[40].

La ilusión de objetividad absoluta y desinteresada de la teoría, al igual que la función ideológica del pensamiento que se basa en una concepción tradicional, se elude por la actitud crítica del sujeto en oposición. Horkheimer crea la impresión de una innovación filosófica. Parece como si, por primera vez en la historia del pensamiento, la razón buscase un refugio en individuos críticos. De hecho, sin embargo, se trata solamente de la repetición de un patrón que había caracterizado ya al *joven movimiento hegeliano*. Ellos habían intentado ya traducir una teoría esotérica a una actitud abierta de reflexión crítica frente a las contingentes circunstancias históricas. De esta forma, creían poder darle realidad al sistema hegeliano que estaba aceptado en aquella época y hacerlo políticamente aplicable[41]. Feuerbach, Stirner, Bruno Bauer —los «críticos críticos», como burlonamente los denominaba Marx en su *Ideología Alemana*— consideraban el «criticismo como Espíritu Absoluto y a ellos mismos como

---

[40] «Zum Problem der Wahrheit» (1935), en *Kritische Theorie*, vol. 1, página 240 (traducido también en Arato y Gebhardt, *Frankfurt School Reader*).

[41] Para una útil introducción *vid.* D. McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, Londres, 1969;. Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, Nueva York, 1964. [Vers. esp., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, traducción de Emilio Estiú, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1974.]

la encarnación del criticismo»[42]. Esto hizo ciertamente que los críticos se reunieran en una «Sagrada Familia», a la que Marx ajustó cuentas polémicamente.

La objeción que Horkheimer hizo a Hegel y que trataba de la sobrestimación que los individuos hacen de su propio rol histórico puede obviamente devolverse. Marx había dudado profundamente de la inatacable exclusividad de aquellos críticos que hablaban en nombre de la humanidad y del Espíritu Absoluto. Esto sólo pudo hacerlo, sin embargo, después de volverle la espalda al criticismo de los jóvenes hegelianos al que había estado en un principio asociado, para sustituir la reflexión crítica por una «teoría tradicional», como diría Horkheimer. La *Crítica de la Economía Política*, como se describía ahora el programa de trabajo de Marx, no se trata simplemente de una crítica de la ideología que mira a través de la ilusión objetiva de la economía clásica, se trata sobre todo de una economía política sistemática.

Esta ambivalencia entre cuestionamiento crítico y economicismo sistemático ha impedido alcanzar incluso ahora cualquier resolución del debate que trata el estado teórico de la doctrina marxista. La discusión sobre la metodología de su empresa, que el mismo Marx descuidó, conserva un cierto elemento de escolasticismo incluso en aquellos lugares en los que productivamente incluye los hallazgos de la moderna teoría de la ciencia[43]. Hay mucha ingenuidad involucrada en la defensa de las posturas establecidas —esa es la esencia de todo escolasticismo. A la inversa, la retirada a los derechos inviolables del sujeto libremente reflexivo condena al silencio la teoría crítica al estilo de la de Frankfurt que se mantenía en el debate metodológico. Se sospe-

[42] Marx, *The Holy Family* (1845) (texto alemán en *Fruhe Schriften*, vol. I, pág. 768). [Vers. esp., *La Sagrada Familia*.]

[43] J. Zeleny, *Die Wissenschaftslogik bei Marx und das 'Kapital'*, Frankfurt, 1968 (traducido como *The Logic of Marx*, *Oxford*, 1979); Lange, Fulda y Diederich, «Marx' Methodologie», *Neue Hefte für Philosophie*, 13, 1978; L. Althusser, *Lire le Capital*, París, 1965 (traducido por B. Brewster, Londres, 1970). Una respuesta al estructuralismo sin sujeto de Althusser desde el punto de vista de la Escuela de Frankfurt se da por A. Schmidt («Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte», en *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt, 1969).

cha que todo lo metódico pertenece al tipo de «teoría tradicional» que ha estado operando justo hasta el positivismo moderno[44]. Frente a esto, la Sagrada Familia prefiere retirarse a sí misma.

### *Paradojas de la crítica de la ideología*

Las afiliaciones históricas y las conexiones de cruce tienen sin embargo, relativamente menor importancia. El contenido sustantivo de la cambiada comprensión de la teoría requiere una investigación imparcial. Está claro que Horkheimer quiere sustituir el concepto de teoría como complejo de aserciones generales interconectadas por una clase particular de *reflexiones subjetivas*. Desde luego, estos actos de reflexión no deberían contener ningún elemento de lo privado y arbitrario. En ellas, más bien, toma expresión algo universal que no hallaría expresión en ningún otro lugar, a saber, el carácter profundamente contradictorio de la totalidad social. Ninguna comprensión teórica de este carácter contradictorio parece posible a no ser la que se obtenía a través de una reflexión crítica, pues toda proposición teórica de universalidad neutral que trasciende el nivel de la experiencia individual amenaza hacerse desde el principio ideológica. Eso significa que no tendría la capacidad de manifestar lo que debe manifestarse: la falsedad del todo.

La paradoja se halla en el hecho de que la retirada al punto extremo de reflexión subjetiva en protesta contra el orden existente adquiere la función de ilustración respecto al todo sólo de forma derivada, porque la categoría de totalidad, que afirma que la ilusión sistemática es omniabarcadora y completa, se ha introducido previamente. Esta aserción no está ni legitimada por, ni se obtiene de, la reflexión subjetiva. Aparece como un dogma incuestionado, que se exalta ante cualquier duda, por la sencilla razón de

---

[44] Horkheimer dedicó su atención crítica al Círculo de Viena en un perspicaz estudio denominado «Der neueste Angriff auf die Metaphysik» (1937), en *Kritische Theorie*, vol. II. *Vid.* también el caso paralelo de los 60: Adorno et. al., *Positivismusstreit.*

que el razonamiento teórico a favor y en contra de la suposición representa una recaída de tipo sospechadamente ideológico en las formas tradicionales de la teoría. El peligro de la ideología puede evitarse sólo si se acepta y reconoce sencillamente en todo lugar. La duda y el cuestionamiento aumenta el peligro, sólo una *capitulación a priori* ofrece inmunidad.

Sin embargo, considerando más atentamente la tesis de la imposibilidad de la teoría en sentido tradicional implica un elemento de la teoría tradicional de la historia y la sociedad. Se necesita una suposición suprimida de naturaleza general acerca de la condición del todo para buscar la única ruta al conocimiento de la verdad del todo renunciando a las proposiciones universales de la teoría tradicional y tener recurso a la experiencia subjetiva del pensador críticamente reflexivo. Sin embargo, si tuviera que articularse la suposición general, refutaría lo que se supone que debe justificar. Entonces, o bien, la simple totalidad de la ilusión, a pesar de todas las apariencias, es al menos incompleta en un aspecto ya que hasta ese conocimiento reclama la inmaculada verdad, o la ilusión es en verdad impenetrable, en cuyo caso es insostenible esa proposición.

Por lo tanto, la reflexión vacila en un ir y venir entre la esperanza y la desesperación. La totalidad de lo que sabe es el dominio de lo falso. Las puertas están prohibidas al aire libre, pero en este conocimiento consiste la más completa emancipación. *Walter Benjamin* percibió en este dilema un tipo de escatología invertida y lo reformuló sobre todo en términos estéticos[45]. Adorno fue provocado por él para verificar principalmente el diagnóstico de la época en las producciones del *arte moderno* tales como las obras de Kafka o Beckett, donde la visión de la ausencia de toda posibilidad de escape de la situación parece que es el último elemento que queda de una humanidad libre.

Las *investigaciones sociológicas* de Adorno se combinan principalmente con una nota de queja acerca de la ausencia

[45] *Illuminations* (introducción de H. Arendt), Nueva York, 1970; *vid.* también *Aesthetics and Politics* (Ensayos de Benjamin, Bloch, Brecht, Adorno y otros), Londres, 1979.

de la «buena vida», que parece ser algo entre el antiguo concepto de *eudaimonia* y la utopía de felicidad en el futuro. Sin esperanza tal y como aparece la situación, la única esperanza que queda todavía en los implacables esfuerzos es denominar críticamente por sus propios nombres, caso por caso y en concreto el detalle del presente y de la vida cotidiana, a las expresiones del dominio imperceptible de la ilusión hecha fetiche[46]. La superficialidad del progreso civilizado, la pseudo objetividad de las ciencias elevadas a ídolos, la difusión aparentemente democrática de la «industria de la cultura», la sofisticación de la publicidad y la no menos retórica defensa de la libertad del individuo —todas estas son formas de alienación y heteronomia, que no son fáciles de diagnosticar porque proceden de una forma muy diferente a las formas clásicas a las que se aplica el análisis socio-económico del siglo XIX.

Un brillante intento de obtener una concepción unificada del dilema teórico junto con la crítica material de la ideología y la interpretación de las analogías estéticas se llevó a cabo por Horkheimer y Adorno, en sus estudios sobre la *Dialéctica de la Ilustración*[47]. La dialéctica en cuestión se refiere a un destino que aprehende el racionalismo por detrás. A diferencia del uso que hizo Marx, el movimiento dialéctico y la intención progresiva no se refieren necesariamente ya a la misma cosa. La dialéctica de la Ilustración es la auto-destrucción de la Ilustración, el abandono de la emancipación que se intenta. «La Ilustración es tan totalitaria como cualquier otro sistema. Su no-verdad no es lo que sus románticos enemigos han pretendido desde un principio: métodos analíticos, reducción a elementos, desintegración por medio de la reflexión; para lo cual el proceso se decide desde el principio»[48].

Sin darse cuenta o admitirlo, los autores adoptan un tema

---

[46] Una introducción útil es la de G. Rose, *The Melancholy Science, An Introduction to the Thought of T. W. Adorno*, Londres, 1978.

[47] *Dialectic of Enlightenment*, escrito en América en 1944, publicado en Holanda en 1947, reeditado por primera vez en 1969 con las repercusiones de la rebelión estudiantil (traducido por John Cumming, Londres, 1973). [Vers. esp., *La Dialéctica de la Ilustración*, Buenos Aires, Sur.]

[48] *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947, pág. 37. (*Vid.* nota 47.)

del joven Hegel, quien en su temprana fase teológica y política reconocía ya la desnuda Ilustración del entendimiento como un elemento de fijación y división, que iba a superarse y abolirse con el procedimiento dialéctico de la Razón. La dialéctica hegeliana de la Ilustración mantiene también una actitud crítica hacia el peligro totalitarismo de lo racional, para corregir su parcialidad sin vida, en la que no existe ninguna alternativa, por medio de la síntesis racional de la mediación dialéctica. Las radicales críticas de Horkheimer y Adorno se deducen de esta consecuencia, sin embargo, les parece que implica también una forzada reconciliación para la mediación absoluta del sistema hegeliano. Se sigue de esto el problema de establecer sobre qué fundamentos se denuncia la dialéctica de la Ilustración o también qué estándares hay disponibles para una crítica radical del dominio del entendimiento abstracto. El intento de conjurar un concepto comprensivo de Razón continúa en un extraño estado de suspense entre afirmación y denuncia[49].

*El cambio de Adorno a la estética*

La cuestión sigue estando naturalmente sin responder, ya que a Hegel sólo se le cita como crítico y se le aborrece como pensador sistemático. Este notable proceso de decapitar a Hegel debe verse con una claridad particular en una de las últimas obras de Adorno, que, a pesar de su horror hacia los sistemas, se considera como el resumen de una línea de pensamiento. Su *Dialéctica Negativa*[50], incluso en su título, lleva la protesta a la puerta de Hegel, quien le ha robado a la dialéctica su sal crítica haciendo mal uso de ella para ofrecer la legitimidad positiva de una mala realidad.

La empresa de una *dialéctica estrictamente negativa,* me parece fundamentalmente un fracaso, no sólo porque el ilustrado

---

[49] Cfr. «*The Eclipse of Reason*», de Horkheimer, Oxford, 1947.

[50] *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1966 (traducción inglesa *Negative Dialectics*, Nueva York, 1973). [Vers. esp., *Dialéctica negativa*, traducción de José María Ripalda revisada por Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, Cuadernos para el Diálogo, 1975.]

ensayista Adorno[51] utiliza sus talentos en casi todo el catálogo de los venerables temas de la metafísica. La afilada pluma del hombre literario se desafila visiblemente en el proceso. El intento de aplicar los métodos dialécticos y suspenderlos después en un punto, o traer a colación un proceso lógico de reflexión y efectuar luego de repente un alto de manera decisiva, se considera poco persuasivo filosóficamente, por muy enfáticas que puedan ser las protestas que se hagan de que se trata precisamente en esto donde se encuentra la sabiduría más elevada. El pensamiento filosófico debe ser de tal forma que pueda reconstruirse completamente, incluso cuando, como en el caso de la dialéctica, no pueda permitirse que se resquebraje en un lugar, caracterizado sólo por opiniones privadas y convicciones que no permiten ninguna justificación. El punto donde, por así decirlo, las tablas de la Ley anuncian «Hasta aquí y no más lejos» no es, como sugiere Adorno, donde comienza la dialéctica sino donde bruscamente termina.

Una comparación con el argumento de Hegel sobre la *dialéctica del límite* puede servir de ayuda para dilucidar este punto[52]. Hegel desaprueba convincentemente la tesis de Kant sobre la cosa en sí en tanto en cuanto pudo demostrar que el erigir un límite formal implica ya que puede situarse al otro lado de él. Los límites que dividen dos dominios no pueden establecerse unilateralmente. La prohibición del conocimiento de una cosa en sí significa ubicarse ipso facto conscientemente e implica ya por tanto una trasgresión del límite que se suponía estaba marcado por la trascendencia de ese algo. Hegel dedujo de su argumento que el límite dado del conocimiento puede en último término reconocerse a través del conocimiento y por tanto relativizarse, o viceversa que nada puede limitar al conocimiento como

[51] El conocimiento programático del ensayo como la única forma de filosofía que es hoy legítima puede encontrarse ya en la Conferencia Inaugual académica que Adorno dio en 1931, «The actuality of Philosophy», en *Gesammelte Schriften*, vol. I, Frankfurt, 1973, págs. 343 y s.; también en «Der Essay als Form», en *Noten zur Literatur*, vol I, Frankfurt, 1958, págs. 21 y s.

[52] Cfr. *Negative Dialectics* (edición alemana, págs. 396 y ss. y *passim)* *Vid.* nota 50.

conocimiento. Es precisamente el reconocimiento del problema del límite, en vez de su negación, lo que constituye la fuerza del pensamiento dialéctico. La filosofía de Hegel se construye sobre esta fundamentación metódica y no sobre la absoluta arbitrariedad de la Idea o la ilusión de identidad, como la objeción que se ha repetido constantemente desde los jóvenes hegelianos hasta tal y como harían los críticos contemporáneos.

La *cosa en sí* de Kant resucita en Adorno en la forma del «totalmente otro», el «no-idéntico», que rehuye la identificación conceptual de las garras del entendimiento y a través de tal rechazo afirma sus derechos. Evidentemente, la idea se basa en la dialéctica del límite, que sin embargo, no se llevó a cabo debido sinceramente a un obstinado rechazo. El Otro, en cuya autonomía original se encalla el trayecto del sujeto para poder dominar teóricamente, no está presente en su limitada realidad de ninguna otra forma que no sea en el modo de negar el pensamiento cuya función identifica. Lo no-idéntico no está de ningún modo determinado en y por sí mismo; incluso exclusivamente a aquella forma de pensamiento a la que se opone. Precisamente este estado de cosas, dialéctico en el fondo, en el que un aspecto depende de otro y se utiliza para poder realizar por otra parte su propia autonomía, es considerado por Adorno como prueba de que la dialéctica permanece negativa y no admite la continuación de la reflexión sobre la situación constitutiva como un todo. El no poder aportar más fundamentos para esto es para esta filosofía fundamento suficiente.

Sin embargo, la filosofía de Adorno no se rinde finalmente en la lucha en un punto contingente. La restricción impuesta por la teoría en sí misma, que bajo el nombre de dialéctica negativa impugna la culpabilidad en este acto, sitúa la reflexión fuera de juego para llevar sencillamente a cabo la transición a la *estética*. Allí donde termina la teoría, comienza el arte. La *Dialéctica de la Ilustración* había conjurado ya, mediante una correcta apelación a Schelling[53], la obra de arte para ayudar a escapar a la teoría de su incapaci-

[53] *System der transzendentalen Idealismus* (1800); *Philosophie der Kunst* (1802/4).

dad, pues no podía romper el significado ideológico con sus categorías. La ilusión estética es la única que no miente, pues desde el principio no pretende ser nada más. En el mundo de la maravillosa ilusión, Adorno cree por tanto, que se preserva en último término la esperanza de una verdad infalible, ante la que debe resignarse la filosofía. Una verdad libre de ideología sigue siendo una utopía que parece que sólo anticipa entre tanto el arte. «En la ilusión hay una promesa de libertad de la ilusión»[54].

La gran obra póstuma de Adorno, su *Asthetische Theorie*, se publicó por primera vez en alemán, en 1970, derivó de esta postura de extrema retirada de la teoría, brillantes visiones de problemas específicamente estéticos. La *Asthetische Theorie* no es, como muchas obras tradicionales de estética, la aplicación de una postura sistemática ya establecida a problemas de arte y al juicio estético. Adorno no desea de ningún modo extender sencillamente al arte una filosofía que tiene fundamentalmente la certeza de lo que trata. Intenta más bien redescubrir en el arte el tema-sujeto totalmente incierto de la filosofía. La fluctuante definición de la tarea de la filosofía, que se mueve en un indeciso ir y venir entre el criticismo de la ilusión ideológica y la autonomía de la teoría, se refleja sorprendentemente en el fenómeno del arte, que no les permite tampoco someterse a ciertas condiciones. Dan la impresión de autonomía y continúan siendo aún simplemente una ilusión. Desean contarnos algo que merece la pena comprender y no se someten todavía a ningún análisis teórico. Para hacer notorios estos efectos Adorno el experto pone en acción toda su maestría de reflexión sensitiva de la que era capaz. Creo que en la *Aesthetische Theorie*, que cruza frecuentemente los límites entre el criticismo literario, la musicología y la historia del arte, debe encontrarse su verdadero legado.

---

[54] *Negative Dialectics* (edición alemana, pág. 397). *Vid.* nota 50.

*La concepción de Habermas*

El origen del desarrollo más prometedor de la idea de una teoría crítica puede considerarse que ha sido Jürgen Habermas[55]. En una serie de rápidos escritos, ha llevado a cabo, siguiendo principalmente las huellas de sus antecesores Adorno y Horkheimer (e inconfundiblemente también las de Marcuse), la crítica actual de la ideología con medios extremadamente sutiles. A diferencia de un alumno leal, sin embargo, se ha apartado violentamente del marco preestablecido y ha tomado nota de las alteraciones del debate existente en filosofía, sociología y ciencia política para reaccionar ante ellos en beneficio de un posterior desarrollo de la teoría crítica. De forma maestra ha visto cómo integrar la teoría general de la ciencia, la hermenéutica y la filosofía contemporánea del lenguaje. Por lo tanto, adopta algo más que una simple actitud crítica y defensiva hacia todo aquello de lo que se desconfiaba en el canon esotérico de la Escuela de Frankfurt como «Teoría tradicional».

Tiende incluso a dirigirse en aumento hacia una rehabilitación de un tipo de *filosofía sistemática*, que es capaz de obtener de nuevo una reconciliación genuina del estado actual del conocimiento entre la sofisticación de la ciencia y las cuestiones prácticas de la vida social. Las líneas básicas de una integración tal, que llevan la etiqueta provisional de una «pragmática universal», se reconocen claramente, aunque Habermas elige intencionadamente la forma literaria de «prolegómenos» y el desarrollo de un esbozo de las ideas. La negación necesariamente deliberada del marxismo tradicional[56] e incluso de la «Sagrada Familia» del puro criticis-

[55] Un esbozo de sus ideas principales y su desarrollo ha sido dado por Thomas McCarthy en su *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Londres, 1978 [vers. esp., *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, en prensa, Madrid Tecnos.]; *vid.* también la compilación de ensayos editados por D. Held y J. B. Thompson, *Habermas: Critical Debates*, Londres.

[56] Cfr. la anterior presentación de «Zur philosophischen Diskussion um Marx und Marxismus», *Philosophische Rundschau*, 5, 1957, también más recientemente *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt, 1976.

mo ha provocado todo tipo de polémicas, pero acredita la independencia filosófica de Habermas como pensador. Futuras tesis doctorales hallarán un amplio material a través de la consideración detallada de estas controversias y al clasificar las fases de su desarrollo.

Lo mejor sería empezar con las concentradas tesis de la Conferencia Inaugural de Frankfurt, «Erkenntnis und Interesse»[57] (1965). Al principio, Habermas hace referencia a la distinción de Horkheimer entre «Teoría tradicional y crítica», y también al descubrimiento de Husserl del mundo-vida como fundamentación de las ciencias, para plantear de nuevo la cuestión de la suprimida conexión entre conocimiento e interés. Todos los procesos cognitivos se basan en intereses conductores que siguen estando normalmente sin reconocerse. Las ciencias empírico-analíticas siguen un interés técnico cognitivo, que, sobre la base del conocimiento de las leyes, permite hacer las predicciones que ayudan al control de los procesos causales de la naturaleza. Las ciencias hermenéutico-históricas siguen por otra parte un interés práctico cognitivo, hasta tal punto que la comprensión del significado de la tradición y la intersubjetividad socialmente organizada sirve para transformar lo que es extraño y ayudar por tanto a la orientación práctica de la vida. En esta distinción reaparece el viejo dualismo de las ciencias naturales y humanas, aunque no se define ya, como era costumbre desde los neo-kantianos, en términos de la diferencia de los dominios de objeto o métodos. La atención se centra, más bien, sobre el interés específico que guía los respectivos tipos de conocimiento pero que sigue pasando desapercibido en los intereses de aspiración a la objetividad científica.

Existe además una tercera forma de conocimiento, que se caracteriza, en comparación con las dos precedentes, por una reflexión consciente y al hacer tal cosa busca la liberación de las coacciones de la ignorancia. Este *ideal de ilustración* es propiamente filosófico, pues aquí el interés coincide directamente con el conocimiento y no funciona ya de forma irreconocida tras el conocimiento. El conocimiento

[57] Traducción inglesa en el Apéndice a *Knowledge and Human Interests*, 2.ª ed., Londres, 1978.

no existe para otra cosa —el conocimiento opera por su propio bien. Aunque Habermas subraya lo cerca que está esto de la filosofía, se adhiere aún a un triple esquema en teoría de la ciencia. Debe asociar consecuentemente con la auto-reflexión las «ciencias» que estudian la crítica de la ideología y el psicoanálisis. El famoso libro de Habermas del mismo título, *Erkenntnis und Interesse*[58] hace substancial el esquema triádico que se acaba de desarrollar mediante análisis, a veces brillantes, de Hegel y Marx, Peirce, Dilthey y Freud. Desde luego, se está condenado a dudar sobre si la crítica de la ideología, si es que ha de ser algo más que una «actitud crítica» de la Escuela de Frankfurt, no debería pensarse siempre como una meta-institución en relación con la ciencia o la visión del mundo. Existe sobre todo una disputa sobre el estado científico del *psicoanálisis*, que se consideraba sin embargo como uno de los tribunales estándar de los tribunales estándar de apelación de la teoría crítica[59]. El proceso psicoanalítico de liberar al sujeto para asumir su propia identidad haciéndole consciente de las represiones no puede interpretarse ciertamente sin tener en cuenta las condiciones contextuales que definen lo que significa «sano» o «enfermo», o quien es el médico y quien el paciente. El psicoanálisis representa un caso especial en la ciencia que sólo puede generalizarse bajo la pena de ser sistemáticamente erróneo. Si se marginan las condiciones del contexto social y se aplica el modelo psicoanalítico al todo de la sociedad, pierde instantáneamente su significado. Entonces empieza a no estar claro quien está curando a quien, en qué consiste la enfermedad y a qué condición debe aspirarse para que pueda tratarse de una cura. Entonces debe tenerse de nuevo en cuenta el engaño total según el cual «enfermedad» significa «normalidad» y la emancipa-

[58] Frankfurt, 1968, 2.ª edición con Apéndice, 1973 (traducido como *Knowledge and Human Interests*, Boston/Londres, 1972; 2.ª edición con Apéndice, 1978).

[59] Cfr. el interesante libro de Marcuse, *Eros and Civilization*, Boston, 1955. [Vers. esp., *Eros y Civilización*, traducción de Juan García Ponce, Ariel, 1981. Existe otra traducción en Editorial Seix Barral, S. A. 1968. Recientemente, la traducción de Juan García Ponce ha sido publicada en la colección Los Grandes Pensadores, Sarpe, S. A., 19.]

ción se retira a un utópico Más Allá. De este modo reaparecen las viejas paradojas de la teoría crítica.

Habermas se da cuenta naturalmente de las dificultades y emprende el vuelo ante ellas apelando a la filosofía del lenguaje contemporánea.

> No se trata de ningún accidente que los criterios de autoreflexión puedan separarse de aquella suspensión peculiar en la que los estándares de todos los demás procesos cognitivos necesite de examen crítico. Son teóricamente ciertos. El interés en la emancipación no se halla simplemente ante la mente, puede entenderse a priori. Lo que nos aparta de la naturaleza, por decirlo así, es el único hecho que podemos conocer en su naturaleza: el lenguaje. Con sus estructuras se nos postula la emancipación. Con la primera frase se articula sin ambigüedad la intención de un consenso universal y sin restricciones. La emancipación es la única idea de la que somos dueños en el sentido de la tradición filosófica. Quizás por esa razón, la utilización del Idealismo alemán, según el cual la «Razón» contiene ambos momentos —voluntad y conciencia— no está aún completamente obsoleto[60].

El lenguaje aspira a priori a la comunicación, pero la comunicación presupone interlocutores iguales y libertad de factores externos tales como dominación, escasez, pasión, etc. Como hablantes somos siempre ya participantes de aquella Idea de intersubjetividad racional que combina teoría y práctica, conocimiento e interés. Habermas se apresura en añadir que desde luego, el *diálogo ideal* tendría lugar sólo en una sociedad genuinamente emancipada, mientras que bajo condiciones históricamente existentes representa una hipótesis contrafactual.

> Claro está, sería sólo en una sociedad emancipada que hubiera realizado la liberación de sus ciudadanos donde se desarrollaría la comunicación al nivel de un diálogo libre de dominación de todos con todos... La ilusión ontológica de la teoría pura, tras la que desaparecen los intereses que

60 «Erkenntnis und Interesse» (1965). [Vers. esp., *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1984.]

guían al conocimiento, confirma la ficción según la cual el diálogo socrático es posible universalmente y en toda época. La filosofía ha insinuado desde sus orígenes que la emancipación que se postula con la estructura del lenguaje no se anticipe simplemente, sino realmente... Sólo cuando la filosofía descubre en el curso dialéctico de la historia las huellas de la fuerza que ha desviado los esfuerzos constantemente renovados del diálogo y los ha arrojado una y otra vez fuera de los caminos de la comunicación libre es cuando avanza el proceso cuyo retraso legitima —de otro modo— el progreso de la especie humana hacia la emancipación[61].

*Objeciones*

Hay algo crucial que no encaja en estos argumentos[62]. No hagamos caso tranquilamente del hecho de que falle la referencia histórica, porque el diálogo socrático, tal y como nosotros lo conocemos a través de Platón, *no* es de hecho una *situación ideal* de la razón pura, sino que está en toda su forma literaria cargado en realidad de obscuridades y maniobras de diversión, la asimetría intersubjetiva y las perplejidades de todos los diálogos con los que nos conducimos todos los días. El diálogo socrático no trata una conversación clara y cristalina de puros intelectos, porque quiere ser un modelo del camino cognitivo que te aparte de la ignorancia y la sofistería. Lo que es falso en el informe de Habermas es más bien la separación sistemática de lo ideal y la realidad, que se supone sin embargo que lleva a cabo entonces la mediación.

Habermas lleva el diálogo a una situación ficticia, considerando que ha de entenderlo como guía del progreso. El diálogo ideal llega a vincularse a un mundo ideal de «buena vida» en una sociedad genuinamente liberada. Mien-

[61] *Ibíd.*, pág. 164.

[62] *Vid.* también la compilación de documentos sobre el tema de «Hermeneutics and critique of ideology» *(Hermeneutik und Ideologiekritik)*, con contribuciones de Apel, von Bormann, Bubner, Gadamer, Giegel y Habermas (Frankfurt, 1971).

tras que eso no exista, se trata simplemente de la reflexión de una antítesis del *statu quo*. Ya que, sin embargo, la condición ideal de la sociedad, como el «Reino de los Fines» kantiano, no es de este mundo, verdaderamente, pues se define por medio de la negación de la realidad en general, incluso el diálogo como un modelo de comunicación social bajo las condiciones de la razón pura sigue siendo un postulado *utópico*, que continúa en oposición permanente a las formas reales con las que los seres humanos se interrelacionan.

Si eso ocurre así, sin embargo, el modelo no sirve al propósito para el que se introdujo, a saber, para la reconstrucción histórica de las sociedades del pasado según el grado de racionalidad que se alcanzó en ellas o para la guía práctica de la sociedad de nuestros días. En ambos aspectos, sólo es posible una única respuesta idéntica: que el diálogo ideal *ni* existió *ni* existe. Como diálogo se definió desde el principio como contrafactual, fue posible conocer de antemano el resultado, antes de entrar en una investigación concreta; y de aquí que el modelo de diálogo esté desprovisto de cualquier contenido históricamente y socialmente informativo. Todas las apariencias de mayor concreción por el contrario, lo cual es notable aquí, es la joven herencia hegeliana en el criticismo de la Escuela de Frankfurt, que ya Marx había pertinentemente criticado su abstracción.

Habermas considera bastante correctamente que el concepto de reflexión crítica requiere interpretación, y cree poder estar seguro de él en la filosofía post-wittgensteiniana del lenguaje. Uno de los avances genuinos realizados por la reciente filosofía del lenguaje es ciertamente haber sustituido la idea básicamente nominalista de los símbolos que se encontraban en el positivismo por la pragmática de la función comunicativa del lenguaje en el contexto de interacción. Hasta ese punto, Habermas puede hacer conexiones fácilmente con ciertas teorías lingüísticas de comunicación tales como la de Searle[63]. Ha buscado apoyo también en la

[63] «Was heisst Universalpragmatik?», en Apel (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, 1976; traducido en Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Londres, 1979, Capítulo 1.

teoría de la competencia lingüística de Chomsky[64], donde en cierto sentido se cree que reaparece un elemento de la filosofía Idealista del lenguaje de W. von Humboldt[65]. Sin embargo, considero que es precipitado proyectar directamente sobre el *lenguaje* un *concepto de razón* tomado abiertamente del Idealismo, con unas pocas modificaciones apropiadas.

Dos razones se alzan contra esto en particular. Primero, la comunicación exitosa, que debe concebirse, en palabras de Wittgenstein, como «parte de una forma de vida»[66], no afirma nada sobre el *reconocimiento recíproco* de los interlocutores como sujetos iguales. Si el proceso de llegar a una comprensión a través del discurso no se estanca o genera malentendidos, esto simplemente indica que todos los participantes están correctamente siguiendo reglas en su uso del lenguaje, cualquiera que sea la situación —diálogo, orden, conferencia, juego y demás. La presuposición de la racionalidad sin restricción, que se supone debe situarse con el diálogo ideal, no puede obtenerse de la comunicación exitosa como tal. Porque la abundante variedad de las situaciones prácticas establecidas y los roles sociales que están reconocidos, pero no tratados explícitamente, como formas de vida por los filósofos del lenguaje no se contrae nunca en un principio *único* de relación entre sujetos libres bajo la dirección de la razón. El diálogo no abarca el alcance completo de la práctica. Por lo tanto, debería establecerse una teoría de la acción junto a la teoría de la comunicación[67]. Haber-

[64] «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie Kommunikativer Kompetenz», en Habermas y Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt, 1971 (traducido por H. P. Dreitzel (ed.), *Recent Sociology*, 2, Londres, 1970).

[65] *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus* (1827) (traducido por Buck y Raven, *Linguistic Variability and Intellectual Development*, Filadelfia, 1972).

[66] *Philosophical Investigations* (traducido por G. E. M. Anscombe) Oxford, 1953, sección 23.

[67] Hasta ese punto, el enunciado de Searle, «una teoría del lenguaje es parte de una teoría de la acción» *(Speech Acts*, Cambridge, 1970, pág. 17; ver. esp., *Actos de habla.* Ensayo de filosofía del lenguaje, traducción de Luis M. Valdés Villanueva, Ediciones Cátedra, S. A., 1980) debe considerarse, ahora más que nunca, como refiriéndose a un *desideratum*, que no ha

mas, que inicialmente quería combinar las dos cosas, se ha sometido a la necesidad y ha dado algunos pasos desde entonces hacia un análisis de la *acción* basado en la filosofía del lenguaje pero independientemente de él. Vimos anteriormente[68] que Apel discurre por líneas similares, convirtiendo las condiciones ideales de racionalidad en presuposiciones indispensables de cualesquiera comportamientos lingüísticos entre sujetos —pretensión que parece apenas factible.

La otra objeción que debe alzarse contra la doctrina original del diálogo ideal concierne a la *equiparación de lenguaje y razón.* Aquí el escollo no es la premisa de unos sujetos que estén interactuando libremente: lo que hace surgir la duda es la tesis de una «inteligibilidad a priori» de interés emancipatorio en el elemento del lenguaje. Se hace pertinente recordar de nuevo una vez más el ejemplo del platonismo, que lleva a cabo una esencial contribución para clarificar la intrincada relación entre razón y lenguaje. El lenguaje es para los diálogos platónicos el elemento indispensable de la razón, que como elemento implica al mismo tiempo la posibilidad de opacidad. El elemento puede reunir los diferentes puntos de vista concentrándolos en el tema común, pero puede apartarse del tema común por la preminencia que él mismo da. Aquí se encuentra la tarea de clarificación de la razón, diferenciar entre elemento y entendimiento. En otras palabras, *logos*, si se utiliza racionalmente, ocasiona el verdadero entendimiento entre los seres humanos que se hallan sometidos a la opinión. El elemento no debe confundirse, sin embargo, con la verdad misma, ni el *logos* con la razón[69]. Esta confusión representa el problema esencial de la sofistería con la que la filosofía debe prepararse para relacionarse, constituyendo como hace la amenaza de perversión que persigue a la filosofía como a su propia sombra.

---

sido notado adecuadamente ni entre los teóricos del acto de habla analítico ni entre los teóricos hermenéuticos de la comunicación (Cfr. mi libro, *Handlung, Sprache und Vernunft, Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Frankfurt, 1976).

[68] *Vid.* el Capítulo 2 anterior.

[69] E.g. Platón, *Phaedrus*, *Carta Séptima* y *passim*.

El *problema de la sofistería* es un punto crucial importante y se lleva a cabo durante largo tiempo referente a la crítica de la ideología. La sofistería no es la «falsa conciencia» de la separación del conocimiento e interés que la crítica de la ideología intenta investigar. Se trata precisamente de la aparición de la «conciencia correcta», porque en ella se cumplen todas las condiciones externas de racionalidad y sin embargo sigue aún impregnada de un engaño no reconocido. El engaño se halla en la creencia de que, con el perfeccionamiento de métodos racionales, con el discurso ilustrado regulado por el consentimiento mútuo, se posee la racionalidad del asunto en cuestión. Todo el mundo está familiarizado, no sólo a partir de discusiones políticas, sino incluso, y precisamente, a partir de debates académicos, con el malestar sentido de que, bajo la suave capa de la racionalidad, entran en funcionamiento procesos extremadamente irracionales. La adherencia a principios racionales que todo el mundo aclama y despliega auto-conscientemente contiene a menudo un elemento de hipocresía y desvía desde un principio todas las demandas de criticismo. *La Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno expresó evidentemente sus dudas perfectamente apropiadas acerca de este problema de sofistería que se encuentra en el postulado de racionalidad.

La importancia de la doctrina del diálogo ideal frente al problema de sofistería muestra que poco adecuada es para utilizarse como instrumento de criticismo. El postulado contrafactual de las condiciones ideales no es nada más que una antítesis abstracta de la situación actual. A causa de su abstracción, le falta precisamente aquellos criterios substantivos en los que debería basarse una crítica. No queremos que nos hagan tomar simplemente conciencia de que todo acerca de cómo son las cosas es falso, o de que todo lo que debe ser es simplemente lo contrario de lo que es. Queremos, en beneficio sólo de intereses de crítica, que nos hagan tomar conciencia de dónde y cómo deben instituirse las mejoras, en qué dirección y hasta qué punto son posibles las correcciones que harían avanzar la racionalidad.

La abstracción del modelo de diálogo puede verse también de otra forma. La forma ideal del diálogo resulta ser

*juguetona* en realidad. Bajo condiciones ideales no emerge absolutamente ninguna cuestión que requiera un serio tratamiento intersubjetivo. El diálogo ideal resulta ser superfluo. Si hablamos no obstante entre nosotros de esa sociedad anticipada que sería en todo aspecto diferente de la actual, no será por necesidad sino por placer[70]. Normal y originalmente, los diálogos surgen como estrategia para superar problemas ante la presión de dificultades que se explican por la ausencia de condiciones ideales en la interacción social. El tópico del discurso resulta de circunstancias de no-claridad teórica y discordia práctica. Si estas circunstancias, que son precisamente las que van a constituir el diálogo, se ponen entre paréntesis y las condiciones para entablar un diálogo están definidas ya en términos de su objetivo, a saber, la racionalidad perfecta y el consenso obtenido, entonces el proceso dialógico pierde su función.

## *Teoría y práctica*

Sin embargo, Habermas creía que la larga y esperada reconciliación entre *teoría y práctica* se conseguiría a través del diálogo ideal, que reaparece después con un nombre más neutral y lingüísticamente modificado como «pragmática universal»[71]. Aclarémonos de nuevo con respecto a la postura inicial. La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt la había elevado a duda intelectual para ayudar a la razón pura a encontrar una expresión frente a la omnipresencia de la ideología y el dominio de la sinrazón; la crítica se concebía, por así decirlo, como un imperativo categórico. La restricción de la efectiva reflexión a unos cuantos temas y los conjuros bastante literarios de los destinos de la humanidad no satisfacían ya las exigencias de la filosofía sistemática. Lo que se necesitaba era un marco conceptual funda-

[70] Incidentemente, Marcuse vio claramente el carácter juguetón y estético de la sociedad liberada y la describió con la ayuda de algunas indicaciones de Schiller *(Briefe über die asthetische Erziehung des Menschen* (1975; traducido por R. Snell, Londres, 1965), *vid.*, *Eros and Civilization*, especialmente el capítulo 9 *(vid.* nota 59).

[71] «Was heisst Universal pragmatik», en K. O. Apel (ed.), *Sprachpragmatik.*

mental sobre el que pudiera basarse el rol de la reflexión crítica. La concepción de una interacción comunicativa que alcanza su culminación en el ideal de diálogo que actualiza aquella Razón que la simple crítica considera como una idea vaga y sin ubicar o, en términos filosóficos, una anticipación utópica que admite una interpretación sociológica y lingüística. Es aquí donde debe encontrarse el potencial del proyecto de Habermas, que ha extendido completamente su influencia a través de las disciplinas.

Si no volvemos a caer en viejas abstracciones de críticos radicales, debe, sin embargo, explicarse también cómo sucede aquella reificación que la crítica desafía en principio en la realidad socio-histórica. Las condenas moralistas o visiones críticas de la decadencia cultural son insuficientes para este propósito. Habermas se aferra al concepto de *trabajo* como auto-reproducción de la humanidad frente a la naturaleza objetiva, desarrollado por el joven Hegel y reinterpretado por Marx en sus *Manuscritos Económicos y Filosóficos*, y lo contamina con la teoría de la acción racional deliberada. El trabajo, como categoría fundamental de la antropología social, se contrasta por tanto con la *interacción* comunicativa que se representa bajo el modelo de diálogo. El contraste de trabajo e interacción recuerda la distinción Aristotélica[72] de *poiesis* y *praxis*, creado en contra de los antecedentes de la antigua concepción de *polis* en el sentido de la «buena vida» *(eudaimonia)* invocado tan a menudo por Habermas. Al distinguir entre trabajo, que está absorbido por los objetos, e interacción entre sujetos, Habermas obtiene un estándar con el que puede juzgar los malentendidos de Hegel[73], Marx[74] y las ciencias sociales más recientes[75]. Confundir estos dos dominios esencialmente separados, o reducir uno a otro, resulta ser la raíz de todo mal ideológico.

[72] *Nicomachean Ethics*, I, 1, VI, 4 y s.

[73] «Arbeit und Literaktion», en *Technic und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt, 1968 (traducido en *Theory and Practice*, Londres, 1974, capítulo 4). [Vers. esp., *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1984.]

[74] *Erkenntnis und Interesse*, capítulo 1, §§ 2, 3.

[75] E.g. la controversia con Luhmann *(Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1971); *Legitimationsproblem im Spätkapitalismus*, Frankfurt, 1973, especialmente Parte III (traducido como *Legitimation Crisis*, Boston, 1975).

Por muy plausible que sea la distinción entre trabajo, como actividad instrumental, dirigida hacia el objeto, por una parte, y práctica en el sentido genuinamente social por otra, el intento de dar a este dualismo una fundamentación sistemática revela algunas debilidades tradicionales. El trabajo y la interacción no definen al final los específicos intereses cognitivos de las ciencias empíricas y hermenéuticas, que, como ya se ha visto, corresponden a la vieja dicotomía de las ciencias naturales y humanas. Estrictamente hablando, el trabajo y la interacción representan las fijaciones antropológicas que existen como contraste en *Teoría de la ciencia*. De aquí que los contenidos reales de trabajo e interacción ocurran de forma peculiarmente etérea y diluida. El trabajo se contrae a un modo de comunicación deficiente y se convierte en algo muy parecido a las «estrategias monológicas»[76], mientras que la práctica debe pensarse totalmente como una comunicación dialógica y por tanto resulta que no es nada más que hablar sencillamente uno con otro. Es fácil ver que la estructura de trabajo e interacción se sustituye por los rasgos cognitivamente relevantes de un tipo correspondiente de racionalidad. Eso puede que sea una consecuencia retrasada de la metodología de los tipos ideales de Weber. En realidad, desde luego, el trabajo es algo más que y diferente de una estrategia y la práctica es algo más que y diferente de una conversación. ¿Cómo se llega a las abreviaturas esencialmente Idealistas de las formas de actividad?

Es tentador sospechar que en Habermas ha triunfado lo hegeliano frente a lo marxista. Evidentemente, Habermas quiere volver a escribir el famoso capítulo sobre el amo y el esclavo de la *Fenomenología* de Hegel. Una larga sucesión de interpretaciones izquierdistas de Hegel[77] ha intentado descubrir el secreto de la dialéctica en la filosofía social, en la dilucidación de dominio y trabajo, que en Hegel se desvir-

[76] E.g. Habermas y Luhmann, «Vorbereitende Bemerkungen», páginas 251 y s., 277 y ss. y en otros lugares.

[77] E.g. Las conferencias de A. Kojève contenidas en su *Introducción á la lecture de Hegel*, París, 1947, que influyeron mucho en Francia y extendieron después su influencia incluso a círculos más amplios más allá de aquellos del existencialismo. [Vers. esp., en Buenos Aires, La Pleyade.]

tuó en algo espiritual por la transfiguración idealista. Una corrección «materialista» adecuadamente entendida —una que no incurriese en una clara herejía sustituyendo a la materia por el Espíritu, tendría que consistir en retener lo contingente y también los momentos no totalmente perspicuos de esa dialéctica que recorre su curso histórico en el campo de la dominación y el trabajo; porque es aquí, en las relaciones de la humanidad con la naturaleza y de uno con otro, donde decidimos la forma como se organiza el modo de vida social. En una de sus primeras obras Habermas se ocupó de este tema y caracterizó como el problema real del marxismo moderno la «filosofía de la historia empíricamente comprobable»[78]. Ha vuelto una y otra vez sobre esa idea. Veamos de qué se trata.

El análisis fenomenológico de *Hegel*[79] tiene como tema el origen contingente de la intersubjetividad regulada sin la premisa de Razón actualizada. Dos autoconciencias que entran en lucha por el estado de autoconciencia autónoma llegan a un acuerdo en el que una se somete a la otra. La relación de Amo y Esclavo manifiesta una división aceptada de roles. El sujeto superior se mantiene a distancia de la opresiva objetividad del mundo real interponiendo al sujeto inferior como medio. El Esclavo está obligado al trabajo, por el cual se encadena su subjetividad del Amo. La soberanía del Amo, mantenida por tanto por la intervención del Esclavo, es sin embargo su debilidad, pues el Amo depende también del Esclavo. Aquí yacen las semillas del cambio.

Tan pronto como el Esclavo toma conciencia a través del trabajo, como la transformación espontánea de la realidad dada, de los poderes de su propia subjetividad, se iguala al Amo. Su ser como sujeto es «el resultado de su trabajo» y se refleja en el sólido producto de sus actividades. De esta

---

[78] «Zur philosophichen Diskussion um Marx und den Marxismus» *(Philosophische Rundschau*, 1957), en *Theorie und Praxis*, especialmente págs. 301, 314 y ss. *(Theory and Practice*, capítulo 6).

[79] *Phenomenology of Spirit*, capítulo IV A; Cfr. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), 57 (traducido por T. M. Knox, *Hegel's Philosophy of Right*, Oxford, 1942. [Vers. esp., *Fenomenología del Espíritu*, traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.]

forma la relación intersubjetiva se sitúa sobre una base diferente de la incierta aceptación de los roles temporales que llevan a cabo los interlocutores temporales. Una vez que el Esclavo se ha emancipado a sí mismo a través del trabajo, la desigualdad de sus posturas desaparece. La dialéctica se eleva al nivel de la igualdad de los sujetos y el aislamiento de la autoconciencia que ha conducido a la lucha termina en la unidad supraindividual del orden ético. La forma de intersubjetividad es Espíritu: «Yo que es Nosotros y Nosotros que es Yo».

Es evidente que la esfera en la que participan varios sujetos en el principio de auto-conciencia es la lucha *histórica*, que equivale a la división entre los roles de dominación y trabajo. El aislamiento individual no puede superar nunca esta esfera y se mueve por tanto dentro de las formas de socialización con las que estamos familiarizados del hasta ahora curso total de la historia. Aquellas formas de vida racional que van más allá del nivel histórico dado se originan de un principio diferente, a saber, del Espíritu, en el que la subjetividad en general se preserva pero se deja atrás la autoconciencia individual. La filosofía del derecho hegeliana concibe este transformado estado de cosas como el estado ideal de libertad realizada que caracteriza el *hasta ahora final de la historia*[80]. Habermas elude la importante entrada del sujeto en la estructura global legal por razones que están estrechamente relacionadas con la crítica marxista del estado de Hegel como institución coactiva bajo una cobertura ideológica[81].

---

[80] *Hegel's Philosophy of Right*, págs. 340 y ss., 360. [Vers. esp., *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Vanidad, 1937.]

[81] Por ejemplo, se puede leer en la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, escrita por Marx (que pertenece a su fase de crítica y joven-hegeliano de 1843): «Hegel comienza a partir del estado y convierte a los seres humanos en un estado subjetivado; la democracia comienza a partir de los seres humanos y convierte al estado en seres humanos objetivados» (*Werke*, vol. I, pág. 293). Es instructivo ver sin embargo, y algo a lo que incluso los marxistas prestan a menudo atención, que el Marx adulto, en ninguno de los numerosos pasajes en lo que cautelosamente expresa sus puntos de vista sobre las perspectivas de un desarrollo hacia una sociedad libre, cuenta con un repentino salto a un nuevo nivel de un tipo muy similar al que menciona en su discusión de Hegel, en la transferencia de la

La reconstrucción de la relación de intersubjetividad procedente de la *Fenomenología* de Hegel en términos de las categorías de trabajo e interacción de Habermas elude la *diferencia decisiva de nivel*, en la que junto a la forma de vida y la acción que se caracteriza por la dominación y el trabajo se establece otra que se caracteriza por el reconocimiento recíproco y el diálogo. Parece como si los mismos sujetos que inicialmente estaban bajo la ley de determinación externa y de relaciones entre objetivos tuvieran la posibilidad de dirigirse a una condición social definida en términos de autodeterminación y de relaciones entre sujetos. No es de mi incumbencia establecer o poner en cuestión si existe históricamente esta posibilidad para los sujetos. Me ocupo de la cuestión de los sujetos que siguen siendo en la transición *los mismos sujetos* a quienes, de forma bastante sencilla, les están abiertas dos formas alternativas de auto-actividad y desarrollo de poderes. ¿No significa la fórmula del Espíritu de Hegel dentro de cuya unidad se alzan las autoconciencias en lucha una alteración del estado de los sujetos, que dejan de oponerse ya entre sí como individuos auto-conscientes? Esto indica un giro estructural que no debería ignorarse en ninguna reconstrucción sociológica. La interacción inmediata de los sujetos debe describirse diferentemente de la esfera de la ley e instituciones éticas, y diferentemente también de la esfera de producción del mundo de los objetos. Habermas suprime hasta cierto punto estas diferencias porque lo que está buscando es un *único* modelo social omniabarcador.

---

autoconciencia individual al reino del Espíritu. «El reino de la libertad empieza de hecho en el punto donde el trabajo que está determinado por la necesidad y los propósitos externos llega a un fin; en la naturaleza del caso, por lo tanto, se encuentra al otro lado de la esfera de la adecuada producción material. Al igual que tiene que luchar el salvaje con la naturaleza..., tiene que hacerlo también el hombre civilizado, y debe hacerlo en todas las formas de la sociedad y bajo todos los modos posibles de producción... Sin embargo esto sigue siendo siempre un reino de la naturaleza. Más allá de esto comienza el desarrollo de los poderes humanos, que es fin en sí mismo, el reino verdadero de la libertad, que puede sin embargo, florecer sólo sobre la base de ese reino de necesidad» *(Das Kapital*, vol. III, Berlín, 1953, págs. 873 y s.).

Una vez apartados del modelo hegeliano el problema puede plantearse de forma diferente. El paso más allá de la forma de vida en la que las relaciones intersubjetivas se determinan esencialmente por medio de una desigual división de roles y la necesidad de una reproducción activa no conduce a una alternativa. No revela otra forma de vida en la que el *lenguaje* sea repentinamente el *nuevo* elemento específico de intercambio, de forma que desapareciese la desigual división de roles y la presión creada por el trabajo para llegar a un acuerdo con la objetividad. El lenguaje, desde luego, regula también el intercambio intersubjetivo en ese primer reino. Naturalmente, existe el lenguaje de dominación, con el que se dan las órdenes y se establecen las normas de conducta, y existe también el lenguaje correspondiente a la esclavitud de la adulación[82]. Existe, además, el lenguaje de la técnica, en el sentido de instrucción y guía en los procesos de trabajo para la producción de objetos relacionados entre sí. Con esto queda claro que el reino alternativo de acción intersubjetiva no puede caracterizarse únicamente por el medio lingüístico.

Las precondiciones deben buscarse más bien en una *alterada relación* entre los sujetos implicados, que se enfrentan entre sí en términos iguales en nombre de la Razón. Para Hegel, el trabajo consistente produce gradualmente, como producto inintencionado de esa actividad la igualdad entre sujetos que de todas formas exige la idea de Razón y se realiza por el avance sistemático de las instituciones más elevadas, supra-individuales, del Espíritu objetivo. Si debe evitarse ese proceso a causa de su carácter «Idealista», entonces los sujetos, que como interlocutor en diálogo insisten en sus roles como sujetos individuales, deben abando-

[82] Hay algunos estudios ilustrativos sobre esto en los capítulos posteriores de la *Fenomenología* de Hegel; las formas de publicidad literaria bajo el absolutismo francés suministran antecedentes históricos, pero pueden reemplazarse fácilmente por observaciones modernas.

narlo a una *decisión* específica, tomada colectivamente, según la cual pasan de la forma natural de sociedad basada en el trabajo y la dominación a una forma de vida determinada puramente por la Razón. Los sujetos, que no desean estar de forma simplemente egoísta sujetos a sí mismos y tratar por tanto voluntariamente al otro como objeto, deben desear colectiva y verdaderamente para sí mismos que el alter ego sea un sujeto que tenga iguales derechos y una parte igual en la Razón universal.

Si el modelo de diálogo se considera de esta forma, entonces comienzan a hacerse visibles los esbozos de una *teoría-contrato* intersubjetivo *de la sociedad* que se deriva de la rica tradición de ideas sobre los Derechos Naturales. Claro está, Habermas no va tan lejos como para resucitar la teoría del Contrato Social[83] Más bien, en el contexto de la historia de las ideas, adopta el concepto liberal de garantía de las libertades subjetivas provistas de un abierto criticismo de discusión pública y deliberación[84]. Cualesquiera que sean las interpretaciones históricas, el elemento oculto de los derechos naturales perteneciente a un acuerdo cuasi contractual entre sujetos libres para reconocer la libertad de cada cual, considerado como una decisión racionalmente motivada, me parece que puede discernirse claramente al hablar precisamente de las «suposiciones contrafactuales».

Sin embargo, como la decisión racional en favor de un reconocimiento recíproco no se transfiere a un hipotético hallazgo inicial de la sociedad, sino que representa una posibilidad permanente del futuro o incluso una condición irrevocable aquí y ahora, surgen ciertas cuestiones referentes a la reconciliación de esta esfera característica del complejo de formas de vida circundantes. ¿Cómo nos movemos de las formas de vida dadas a una interacción racional? Habermas utiliza el concepto de interés para crear un puente en el vacío. ¿Funciona esto?

Todo el mundo tiene un número de diferentes intereses que cumple directamente en su vida práctica cotidiana.

---

[83] Como, por ejemplo, intenta hacer John Rawls en su *Theory of Justice*, Harvard, 1971.

[84] *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied, 1962.

Estos intereses no han pasado por el filtro de la comprensión intersubjetiva, simplemente se dan. El diálogo de los sujetos libres, que garantiza la igualdad de derechos y las posibilidades de expresión, constituye ahora un foro de reflexión crítica, consideración explícita y tratamiento consensual de tales intereses. ¿Pero se trata en ambos casos de los mismos intereses? ¿Cuál es exactamente el cambio que se ha obtenido al entablar un diálogo sobre los intereses que ya existen?

Cualquiera que muestre que está preparado para permitir la discusión de sus intereses se ha distanciado ya de la directa identificación con ellos que exige la acción. Ve sus intereses refractados a la luz de la consideración teórica de otros sujetos, que están posiblemente persiguiendo intereses divergentes. Puede que emerja un nuevo interés, el interés en consenso. La reflexión ha tenido ya lugar por tanto y se le ha dado expresión verbal en el diálogo. Sin embargo, el discurso intersubjetivo sobre los intereses privados no conduce ya sin ningún tipo de cualificación a la determinación de *intereses universales*, y el diálogo no da lugar por tanto a ninguna autoridad normativa perteneciente a una Razón universalmente válida. Lo que las partes en diálogo aprueban a la luz de los intereses presentes no crea a partir de entonces en adelante ninguna obligación para todos los agentes.

Los intereses individuales que se aceptan en el diálogo por los sujetos críticos son, conforme a este consenso, simplemente los posibles intereses de todo el mundo, no son ni los actuales ni los necesarios con toda certeza. Hasta ese punto, el diálogo con sus reglas constitutivas no puede garantizar incluso la traducción que tiene que hacerse siempre cuando se desciende una vez más del contexto del discurso al área de la práctica. El diálogo, o «acción comunicativa», no tiene fuerza obligatoria en relación con la acción que sigue sin disminuir ni cambiar en la parte más lejana del intercambio lingüístico. En resumen, el concepto de interés no es suficiente por sí mismo para lograr la reconciliación urgente entre teoría y práctica. Sin embargo, Habermas sabe como tratar esta objeción.

Llegamos por tanto a las *implicaciones políticas* del diálogo.

Si el modelo de Habermas se considera desde el punto de vista político, surge un conflicto entre un motivo liberal y otro rigurosamente ético. El Liberalismo, por ejemplo en la versión de J. S. Mill[85], se abstiene de interferir en la esfera privada de aquellos intereses individuales que motivan de hecho la acción. Sólo deben crearse las precondiciones de coexistencia racional de muchos individuos que son libres respecto a sus intereses, mientras que el público que razona o la deliberación ilustrada pierde su influencia y prefiere la práctica individual. Qué intereses persigue el individuo y qué considera su bienestar le concierne sólo a él, siempre y cuando no se interfiera con nadie más. La mayoría no puede promulgar decretos sin contenido.

Habermas diagnosticó esta restricción, siguiendo entre otros el ejemplo de Mill, como un declive: «Dos tendencias dialécticamente interrelacionadas indican una decadencia de la opinión pública: penetra más y más esferas de la sociedad y al mismo tiempo pierde su función política, a saber, la supeditación de aquellos estados de cosas que han entrado en el dominio público bajo el control de un público crítico.»[86] Contrarrestar esta «decadencia» significa conceder a la opinión pública el derecho a la total influencia de los intereses y preocupaciones que el sujeto observa en su práctica individual. Un tipo de voluntad racional a lo Rousseau o «*volonté générale*» se encarga de demostrar, mediante la interacción ilustrada del diálogo, que lo que hace surgir el consenso no es simplemente los intereses privados que están permitidos, sino los intereses universales que imponen obligaciones a todo el mundo. Habermas no guarda en secreto el hecho de que lo que tiene en mente respecto a la perspectiva del futuro es una «moralidad universal», que anulará el divorcio que existe en los tiempos modernos entre moralidad privada y ley formal.

> Una resolución del conflicto (entre el cosmopolitismo de la «humanidad» y las lealtades del ciudadano)... *se concibe* sólo si desaparece la dicotomía entre moralidad interior y

---

[85] *On Liberty*, Introducción (1859).
[86] *Strukturwandel der Offentlichkeit*, págs. 156 y s.

exterior. La oposición entre los dominios moral y los legalmente regulados se relativiza y la validez de *todas* las normas se asocia con la formación discursiva de la voluntad de aquellos que están potencialmente implicados.

Sólo la *ética comunicativa* asegura la universalidad de las normas admisibles y la autonomía de los sujetos actuantes, a través sencillamente de la redención discursiva de las reivindicaciones de validez con que se presentan las normas, esto es, por el hecho de que sólo esas normas pueden reivindicar la validez que todas implican, como participantes en un discurso, (espontáneamente) y se ponen de acuerdo (o se pondrían de acuerdo) con una formación discursiva de la voluntad... Sólo la ética comunicativa es universal (y no, como la ética formalista, destinada a un dominio de moralidad privada (en tanto en cuanto continúa el proceso de encajar el potencial motivacional dentro de una estructura comunicativa de acción, el proceso de socialización «con la voluntad y la conciencia»)[87].

### *Un círculo*

De lo que Habermas está hablando en esta forma un tanto laboriosa es del requisito, proyectado en el modelo de diálogo, pero que pertenece en esencia a la idea del Derecho Natural, según el cual la *razón* debe asumir el *carácter de norma*. El diálogo no es por tanto ya simplemente un método de comprobación crítica de los intereses o principios de acción que se originan en una esfera pre-comunicativa de la práctica real. El diálogo es el lugar donde tiene lugar el establecimiento de normas y el descubrimiento de los mismos intereses. El problema de la trasferencia del consenso dialógico a la práctica activa desaparece. El viejo vacío entre teoría y práctica parece cerrarse. Para que el milagro pueda tener éxito, deben cumplirse algunas condiciones.

Primero, los interlocutores de la conversación son ya de tal forma actores, que preservan su capacidad concreta de acción y no insertan simple e intermitentemente los actos colectivos de reflexión en el flujo de la acción que de cualquier forma sigue procediendo. La situación no se trata

[87] *Legitimationsprobleme*, págs. 122, 125.

ya por tanto de que actuemos originalmente y hagamos después una pausa para reflexionar, y entender así a todos los implicados en el diálogo sobre los puntos en contienda y poder volver a la acción sin vacilar. *Actuar y hablar* deben tomarse más bien como idénticos.

Más aún, los hablantes siguen siendo los *sujetos individuales* que son, y no se transforman en instituciones legales y organizaciones sociales. En todos los niveles de la vida social y práctica retienen su autonomía total. No obstante como interlocutores de una conversación, no poseen ya la zona protectiva de libertad individual que requiere el liberalismo. Son, como sujetos individuales en toda su concreción, al mismo tiempo y sin cambio seres racionales que están sometidos a las leyes universales de comunicación racional. De aquí que lo que se discute en el diálogo sea también inmediatamente relevante para la acción, o que los intereses que son la materia de su tema sean directamente válidos como normas obligatorias.

Estas condiciones, sin embargo, sólo pueden cumplirse si las «suposiciones contrafactuales» se reinterpretan como precondiciones factuales para entablar el diálogo. Todo el problema depende de la cuestión de si eso es posible o en verdad permisible. Sería una falacia pensar que lo que *debe* idealmente ser, basándose simplemente en lo que de forma constante se da por supuesto como punto de partida es lo que de una forma u otra *existe*. La radicalización de las normas del diálogo racional en algo que se da realmente en el diálogo real, o la idealización de las partes que conversan en sujetos cuya práctica total consiste en el discurso racional, o incluso la expectativa de que cualquiera que esté preparado para la conversación haya dado de lado ya a todos los intereses particulares —estas cosas contienen el serio riesgo de no darse cuenta de la difuminación de los límites en nombre de una versión realmente concreta de la ética Idealista o del Derecho Natural.

Rousseau y Kant, que estaban entre las fuentes de inspiración del modelo, habían, después de todo, tomado medidas preventivas contra tales confusiones. La «*volonté générale*» no es la «*volonté de tous*» aquella a la que todos pueden de hecho concurrir no es por esa razón la que debe desearse racional-

mente. Así lo dice Rousseau: Kant lo expresa como sigue. Para un sujeto empírico los requisitos puramente inteligibles de la ley moral siguen siendo un imperativo eterno y sólo para la «santa voluntad» de un Dios aquello que debiera ser sería directamente lo que se deseara. Finalmente, la universalidad del Imperativo Categórico debe desarrollarse también posteriormente en la «Metafísica de las Costumbres», donde las normas legales establecidas apoyan aquello que idealmente debe ser; porque el potencial real del conflicto entre una pluralidad de individuos que no están unidos armoniosamente en el metafísico «Reino de los Fines» debe mantenerse bajo control por medio de una coacción externa. Habermas espera poder superar estas bien establecidas distinciones tradicionales entre los sujetos empíricos y los puramente racionales.

En mi opinión esta creencia va unida a una *mala comprensión de la dialéctica hegeliana*. La dialéctica puede entenderse como un procedimiento para superar metódicamente los límites; en la medida en que las distinciones abastractas del entendimiento se reconcilian en la unidad más elevada de la Razón. La meta es, como se explicó antes más extensamente en conexión con la relación entre la *fenomenología* y la *lógica*, obtener una teoría que sea sistemáticamente comprensiva y que se haya hecho autónoma por haber asimilado las limitaciones históricas. El objetivo de Habermas es llegar por medios teóricos a un punto más allá de la teoría donde exista una unidad última de teoría y práctica. Es aquí donde debe encontrarse la contradicción. En realidad el motivo del joven-hegeliano que corre a través del todo de la teoría crítica reaparece. En este aspecto Habermas, a causa de todo su enriquecedor desarrollo de las ideas fundamentales de la Escuela de Frankfurt, se encuentra aún bajo la influencia de sus predecesores.

Los Jóvenes Hegelianos habían intentado reivindicar ya para sí la superioridad que la teoría de Hegel debía al método dialéctico, aplicando a su vez la mediación dialéctica a Hegel. La teoría, por decirlo así, la consideraban como implicada en una oposición no-mediatizada (i.e. una que necesitaba de mediación) a la práctica, tal que el paso siguiente de unificación se hacía inminentemente necesario.

La paradoja se encuentra en el hecho de que esta celebrada «oposición» entre teoría y práctica no es nada más que un trozo de teoría, en la medida en que los dos términos son puestos en relación de negación uno con otro: el uno no es el otro y viceversa. La teoría, sin embargo, es en sí también uno de los términos relacionados. Por consiguiente, sigue estando completamente oscuro cómo debe entenderse la unificación que elimina la oposición.

Teóricamente, la unificación no puede continuar: esta recaída en la postura inicial, donde la teoría es unilateralmente dominante, sería ideología. Prácticamente, la unificación no puede continuarse por las mismas razones: debe tratarse de un asunto de práctica que se combina con la teoría y no es puramente «pragmática», sin ningún elemento de las ideas. Los Jóvenes Hegelianos aludían generalmente a la excusa de la «historia», que se encargaría en el futuro de la acción y la razón. Con todo el debido respeto a las esperanzas progresivas por el trabajo de la historia, por cuanto no ha sido capaz de persuadirnos de poder confiar sólo en ella en lo referente a dónde se trata de un asunto de la razón o de la práctica correcta.

La expectativa de una situación de unidad sufre, en el caso del modelo de diálogo de Habermas como en todos sus predecesores, del hecho de que un método teórico ha sido vagamente extendido más allá de los límites de la teoría. La dialéctica, que se origina de un rol metodológicamente significativo, está destinada a convertirse en mito cuando se aparta por tanto de él, lo que no contribuye a ninguna mejora del conocimiento o incluso a una vida mejor. Es oscura y peligrosa. El debate urgente sobre la relación de teoría y práctica se halla sobre un fundamento más firme cuando se presta de nuevo una atención más estrecha a la visión que fue uno de los primeros logros de la filosofía, cuando comenzó a preocuparse por primera vez explícitamente con asuntos prácticos. Desde la «invención» de la «*philosophia práctica*» de Aristóteles ha estado prohibido mezclar esta disciplina con el conocimiento teórico, ya que los respectivos temas deben comprenderse en términos de sus estructuras distintivas, y esto implica un cambio de planteamiento filosófico.

Esta antigua distinción no surge de ningún capricho impensado que se ha transmitido simplemente en las profundidades de un canon escolástico y se halla en último término en necesidad de ilustración crítica. La especial institución de la filosofía práctica resulta más bien de una reflexión crítica sobre la combinación no-diferenciada de *logos* y *ethos* en Platón. El poner al día estos antecedentes hará que sea más fácil entender adecuadamente las contribuciones más recientes a la filosofía práctica que consideraremos ahora.

### *Filosofía de la práctica*

El título que se ha adoptado en alemán para definir la rama de la filosofía a la que nos estamos refiriendo no puede apenas traducirse al español sin cometer un malentendido. «*Praktische Philosophie*» (filosofía práctica) es una traducción del título latino «*philosophia practica*», que tiene sus orígenes en la tradición aristotélica. Desde Kant[88] la expresión ha formado parte del vocabulario filosófico general. Lo que significa es la filosofía de los asuntos prácticos en el sentido más amplio y no un intento de hacer la filosofía como tal práctica. Se trata por tanto de un asunto de teoría filosófica, aunque una teoría de tipo especial. No se trata de la cuestión de «aplicar» la sabiduría filosófica de una u otra forma a la vida, como exige constantemente la pragmática comprensión cotidiana cuando se queja sobre la inutilidad de la pura especulación, o también de la forma anhelada por los ingénuos reformadores que adoptan actitudes filantrópicas para la acción real.

Surge inmediatamente la cuestión de por qué una filosofía que tiene que ver con lo práctico en sentido amplio establece un conocimiento tan grande a través de la afirmación de que en sí misma es simplemente una teoría. Una respuesta a esto puede ya encontrarse en el origen de la *philosophia*

[88] Kant tenía en mente la filosofía académica del siglo XVIII, con sus tendencias aristotélicas, y se refiere particularmente a A. G. Baumgarte, *Initia Philosophiae Practicae Primae*, Halle, 1760.

*practica*. Aristóteles separó esta parte especial de la total extensión de temas filosóficos según un argumento que me parece que sigue siendo válido[89]. La filosofía que se interesa por cuestiones prácticas debe tener en cuenta la estructura peculiar de su objeto. Cualquier cosa que tenga que ver con la práctica no se encuentra nunca con los mismos estándares de perfección y exactitud con los que operan las ciencias puramente teóricas. Todo lo práctico implica, por decirlo así, un problema de *concreción* que desafía en último término al análisis filosófico. Las teorías sólo pueden ofrecer generalidades. La acción, sin embargo, tiene lugar aquí y ahora. Cualquiera que no vea esto fracasa en hacer justicia a su objeto y substituye la práctica por una construcción teórica o una proyección ideal.

Por lo tanto, si la práctica debe convertirse en objeto de la teoría, entonces la teoría debe ponerse en guardia por miedo a que sin pensarlo se introduzca en el dominio de la práctica. Es una máxima *metodológica* fundamental de la filosofía respetar la estructura peculiar de todos los objetos prácticos. Eso significa, sin embargo, mantener la frontera entre teoría y práctica. Una teoría de lo práctico hace justicia a su tarea sólo si permanece consciente de que es una teoría, en cuyo lugar más alejado comienza una práctica que debe protegerse contra la manipulación o sustitución por una teoría.

Aristóteles desarrolló esta máxima metodología en el curso de su desacuerdo con Platón, quien tendenciosamente permitió que coincidieran el conocimiento correcto y la acción correcta. Para Platón, la práctica se trataba más de un asunto de pura teoría que cualquier valor que pueda significar la ciencia suprema por sí sola, a saber la filosofía, para el verdadero arte de gobernar. La antigua polémica sobre el rey filósofo representa a este respecto simplemente la manifestación exterior de un conjunto de problemas cuya detallada consideración es, sin embargo, mucho más extensa. La máxima metodológica que prescribe una apropiada filosofía de la práctica posee una incuestionable actualidad si se tiene en cuenta el intento siempre en aumento en tiempos moder-

[89] *Nicomachean Ethics*, I, 1. *Vid.* nota.

nos para abarcar todas las cuestiones de la vida y la política con teorías más y más completas y diferenciadas. La existencia mental del individuo, las formas de relación intersubjetiva, todos los dominios de organización social, el desarrollo de la economía, el movimiento hacia adelante de la historia —para cada aspecto de la práctica existe una ciencia y nada escapa al alcance de la teoría.

Prevalece incluso una creencia que se encuentra tan ampliamente extendida y tan profundamente enraizada según la cual todos los problemas prácticos están en último término en la esfera de tratamiento científico y se resuelven repentinamente o se solucionan al final de cualquier forma en cuanto se les aplica una ciencia especial. En esta *penetración científica* de toda la vida humana y social alcanza su madurez el dominio que la teoría tiene sobre la práctica y que ha estado aumentando durante tanto tiempo. A veces parece como si la práctica fuera casi simplemente una expresión de vergüenza ante la condición deplorable, pero pronto superada de la teoría incompleta. Consignarse a la práctica significa tener que entendérselas como requieran las necesidades sin una teoría perfecta. Esta impresión de que existen competencias teóricas universales que no le dejan lugar a la práctica no surge sólo como resultado de las ideas generales de nuestro tiempo. Se encuentra también bastante bien establecida en dimensiones más pequeñas de la vida cotidiana, donde la predicción, la certeza teórica y los substitutos técnicos de la acción son más y más la regla. Una elevada conciencia de la especial estructura de aquello que denominamos práctica no se trata por tanto de ningún modo de un tema filosófico obsoleto.

Puede pensarse otra consideración a la luz de nuestra inicial definición. Si la filosofía de lo práctico tiene que ver con la acción, ¿por qué no se denomina simplemente «ética»? La misma sospecha sugiere que los objetos que se mencionan apropiadamente pertenezcan al dominio ético, de manera que la implicada referencia que se hace al término «*philosophia practica*» y que está pasado de moda da simplemente lugar a una confusión innecesaria. Esta objeción puede hacerse frente haciendo referencia al asombroso proceso de dilución y contracción del aspecto filosófico que

trata de los asuntos prácticos en el curso de los siglos más recientes. La ética no es ya una teoría de la práctica social en el sentido de la antigua filosofía moral, sino que se reduce a una única cuestión: ¿qué debo hacer? La ética se ha convertido en *moralidad individual*.

El marco social de la acción individual, las formas de vida e instituciones históricamente desarrolladas, se han fundido con los antecedentes. La transición de la ética privada a la ley objetiva resulta difícil una vez que la filosofía y la jurisprudencia han llegado a distinguirse una de otra como disciplinas independientes. La situación es parecida a la de la conexión que hay entre la acción individual y las condiciones económicas de la sociedad, no sólo en el marco comprensible de la vida del individuo sino también en el sistema económico mundial de la actualidad. También aquí la independencia en aumento de las disciplinas se ha asegurado de que las relaciones realmente existentes se hayan roto. El mal de la especialización es más claro en el caso de la política, que solía ser desde la época de Platón y Aristóteles, la gloria coronada de la teoría filosófica de la práctica, mientras que no existe virtualmente ninguna teoría filosófica aceptable de la política. El tema está por ahora en un estado de crisis teórica[90]. El flujo de literatura que trata sobre ciencia política no puede ocultar la falta de conceptos esenciales. Su lugar ha sido ocupado por un sustituto, una obscura y breve historia de las ideas, sociología, demografía, psicología de grupo, ley constitucional, estudio comparativo de instituciones, etc.

La filosofía de lo práctico abarcaba originalmente todos aquellos dominios que son relevantes para la evaluación y dirección de la acción[91]. Las costumbres y *formas de vida sociales*, la *economía*, las instituciones de la *ley* y la *política* todas se pertenecían entre sí. Como resultado de los modernos procesos de individualización y aislamiento del sujeto,

---

[90] Esta es la explicación del *revival* de una tradición enterrada, por ejemplo en la interesante obra de W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie, eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft*, Neuwied, 1963. *Vid.* también D. Sternberger, *Die drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt, 1979.

[91] Cfr. H. Arendt, *Vita Activa*, Nueva York, 1959; Stuttgart, 1960.

el único remanente de todo esto es la ética, que prescribe reglas para las acciones de los individuos o desarrolla principios para su evaluación. La drástica reducción del dominio del objeto es evidente. Las cuestiones que se han separado poco a poco de la filosofía, hasta que sólo quedó la ética individual, han caído bajo el ala de las disciplinas especializadas. Eso ha servido ciertamente para hacerlas más científicas «*en détail*». Esto ha permitido, sin embargo, que se abran los vacíos teóricos, lo que ha acelerado el desarrollo de las así denominadas «disciplinas vinculantes» ad hoc, sin hacer realmente superflua la unidad ahora desvanecida creada por el entendimiento filosófico. El aislado tratamiento científico de los separados aspectos parciales sufre la falta de dirección y conduce a engañosos giros de énfasis, al cambiar las perspectivas y lo que era secundario se convierte en la preocupación principal o lo que era central se mueve hacia la periferia.

### *Viejas y nuevas tareas*

La descripción de la situación teórica general en el campo de la práctica no debe apenas tratarse de un asunto de discusión en cualquier aspecto decisivo. La queja que existe acerca de la falta de unión entre los diferentes sujetos es incluso uno de los pocos temas comunes que ocasionalmente unen las voces dispares en algún tipo de armonía. Durante mucho tiempo, sin embargo, fue imposible saber quien iba a encargarse de la dirección teórica y qué aspecto deberían tener las líneas principales de una concepción unificada. Bastante recientemente, la filosofía ha empezado a recordar su deber que había descuidado durante mucho tiempo. Bajo el antiguo título de filosofía de la práctica está comenzando a plantear los problemas que no pueden escapar de la visión total, pero para los que no existe ninguna competencia especializada. Sería despertar, claro está, falsas esperanzas si la renovación de una visión unificada que lleva tras sí una larga tradición pasara como si en sí misma fuera la solución de nuestros problemas contemporáneos. Afortunadamente, la filosofía se ha hecho demasiado escéptica sobre sus pro-

pias reivindicaciones para perseguir tales sueños. La renovación de la vieja unidad temática[92] provee simplemente un marco de *cooperación* teórica sobre la base del conocimiento que ahora se ha hecho disponible en las disciplinas especializadas.

La apelación a la tradición de la filosofía de la práctica tiene una historia anterior cuyo breve recuento podemos hacer aquí a través de la ilustración. Comienza con Hegel, quien, desde la época de los estudios políticos e ideológicos de su juventud, se preocupó del problema de reconciliar las exigencias éticas de la razón pura con la realidad histórica de la vida social. El Imperativo Categórico de Kant ha empujado hacia los extremos la individualización de la ética. En el Cielo y en la tierra sólo una cosa debía considerarse como buena en sentido práctico y eso era la «buena voluntad»[93]. La buena voluntad es la disposición puramente subjetiva de la acción anterior a relacionarse con el mundo implicado en el cumplimiento real de la acción y en la abstracción de todas las condiciones empíricas periféricas. El formalismo y rigor ético de Kant, que resultan de su planteamiento, vuelve sobre las razones que deben buscarse en las construcciones sistemáticas de su filosofía crítica, especialmente la transición de la parte teórica a la práctica, de la que no debemos sin embargo preocuparnos aquí y ahora. Hegel y todos los críticos posteriores de Kant seguían de cualquier modo insatisfechos de que la razón práctica no pudiera inmiscuirse en la realidad de la intersubjetividad y la vida histórica. Por lo tanto, Hegel infirió la necesidad de reconciliar la ética de la subjetividad racional de Kant con los pensamientos de Platón y Aristóteles sobre la *polis*. La reconciliación se obtiene en el contexto de las consideraciones históricas que hacen inteligible la pérdida de unidad natural de lo político en la retirada sistemática para descubrir la subjetividad.

---

[92] Las expresiones representativas de esto son dos compilaciones bajo el título *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (ed. M. Riedel, Friburgo, 1972 y 1974) que, además de contener un número de contribuciones históricas deja algo que decir a la hermenéutica, análisis lingüístico, teoría de la comunicación, ciencia política, sociología, cibernética, etc.

[93] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, A1.

La *filosofía del derecho* de Hegel[94] corresponde a este programa, en tanto en cuanto permite al moderno principio de subjetividad realizarse en instituciones de tipo social, legal y político, de tal modo que al contrario que las formas concretas de práctica social no se encuentra ya opuesto al sujeto, que se reconoce a sí mismo en ellas. El estado que nace de la Razón es algo más que una utopía, converge con las tendencias históricas reales. La razón práctica es la Razón en la historia y la historia aspira a la forma racional de organización del estado —esta es la enseñanza de Hegel.

Su filosofía del derecho se interpretó inmediatamente como la síntesis más significativa del pensamiento político y ético de la antigüedad y del mundo moderno. Precisamente porque el resultado final fue convincente, las premisas idealistas siguieron discutiéndose. La oposición apasionada a la que desde un principio estaba sometida la filosofía del derecho no estuvo provocada tanto por la forma en que se planteó el problema como tal, sino que se dirigía más bien contra la solución propuesta. Desde los Jóvenes Hegelianos, vía Marx, hasta los debates de nuestro propio siglo[95] la discusión se ha centrado sobre la cuestión de si el pensamiento filosófico es suficiente por sí sólo para comprender y dar forma a la realidad social en su total extensión y substancia, o sí en este intento acecha el peligroso *hubris* de la especulación o también una glorificación ideológica del estado de cosas existentes. Lo que no se discute, por otra parte, es que la tarea de la filosofía es proveer de una teoría comprensiva y adecuada a la realidad social. Sobre eso los críticos de Hegel situados a la izquierda política han estado de acuerdo con aquellos hegelianos de tendencia conserva-

---

[94] Cfr. sobre esto el excelente libro de S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, 1972; y más recientemente el de C. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, 1979.

[95] Cfr. K. Popper (*The Open Society and its Enemies*, 1945; vol. II, «The high tide of prophecy») [Vers. esp., *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, traducido por Eduardo Loedel, Buenos Aires, Paidós, 1982.], que acusa a Hegel de totalitarismo, y H. Marcuse (*Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*, 1941) [Vers. esp., *Razón y Revolución*, traducción de J. Fontana, Caracas, IEP, 1967], que intenta absolverle de la misma acusación.

dora que son leales al estado desde que estalló la discusión en la primera mitad del siglo XIX.

El dramático destino que han sufrido la filosofía social de Hegel y la filosofía de la historia en las luchas ideológicas entabladas entre fascismo y marxismo en nuestro siglo hizo volver a los *bien-pensantes* después de la Segunda Guerra Mundial a la teoría tradicional del *Derecho Natural.* Tras el polémico Hegel ha emergido una vez más la figura del padre de confianza, Aristóteles. A veces —y esto no debe pasarse por alto— esta preocupación en aumento por Aristóteles[96] tiene una subterránea conexión con las tendencias de post-guerra que intentan una restauración conservadora. Desde entonces, ha cambiado notablemente, por supuesto, el espíritu de los tiempos y la concepción de una filosofía universal de la práctica sirve ahora como punto de intersección de una variedad de intentos para establecer contactos de diferentes puntos de vista y en lo que respecta a las conexiones con diferentes especialidades, entre la filosofía y las ciencias sociales altamente especializadas.

## *Antropología y sociología*

Las ciencias sociales, hasta donde no han bloqueado todo contacto con la filosofía y no han reemplazado la formación del concepto por una colección de datos, han ejercido naturalmente una gran influencia en la filosofía de la práctica. La enorme presencia de Max Weber, que se extiende justo hasta los debates sobre la teoría de la ciencia, ha sido ya discutida. Habrá que decir algo más acerca de su rol dirigente en el desarrollo de la teoría de la acción. Otro autor, sin embargo, que ha jugado una parte menos central que Weber en el desarrollo de su tema, merece algo más que una atención de pasada. *Arnold Gehlen* adoptó algunas sugerencias de la filosofía del Idealismo alemán y las com-

[96] La traducción del libro de Leo Strauss, producto de la emigración, *Natural Right and History* (Chicago, 1953), supuso una influencia importante. Más tarde, se formó una escuela sobre los estudios de J. Ritter acerca de Aristóteles y Hegel *(Metaphysik und Politik*, Frankfurt, 1969).

binó con investigaciones antropológicas y etnológicas, reforzándolas finalmente con las categorías de sistemas de teoría funcionalista que Talcott Parsons estableció sobre fundamentos weberianos. El trabajo de Gehlen[97] es difícil de clasificar. Es demasiado filósofo para ser un investigador de campo etnológico, y demasiado antropólogo para contentarse con descripciones sociológicas. Las teorías que no encajan en la usual división de los temas son, sin embargo, frecuentemente las más ricas intelectualmente y consiguen poder extenderse.

Gahlen elige como punto de partida el punto de vista que está representado más notablemente en filosofía clásica por Fichte, según el cual la esencia del hombre es *práctica intencional* y no un punto de vista reflexivo y abstracto de la conciencia. En una de sus primeras obras dice:

> El análisis de la situación concreta dada —la cuestión necesaria para el hombre moderno y pensador: quién soy Yo y bajo que circunstancias y condiciones vivo— es el punto de partida y esta situación es la postura concreta real en que me encuentro, con estas determinaciones contingentes, viviendo junto a estas otras, bajo unas condiciones de vida dadas, inclusive bastante artificiales, en un estado y una gente, con tal profesión y propiedad y tales habilidades, con un determinado lenguaje y así sucesivamente. Y este análisis de la situación en que se encuentra el pensador produce la «*prima philosophia*». La ciencia filosófica inicial, que por el mero hecho de darle un nombre, queremos denominarla *antropología* filosófica. Esta reflexión es, desde un principio y de forma no forzada, histórica, en tanto en cuanto las condiciones de vida en las que me encuentro se han desarrollado ya sin mi ayuda; en tanto en cuanto encuentro que mi existencia depende de y se relaciona con incontables condiciones históricas, cuyo agregado se llama cultura, surge la cuestión acerca de la esencia del hombre como ser social, caracterizable de tal y tal modo, que puede dirigir su vida sólo conforme a una naturaleza que ha sido transformada en ciertas direcciones definidas y

[97] Una edición completa de sus obras está en proceso de aparición, Frankfurt, 1978.

a cuya esencia como ser humano pertenecen hechos definidos como familia, estado, tradición, trabajo, técnica y así sucesivamente[98].

Las líneas generales esenciales de la antropología que la obra principal de Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*[99], iba a elaborar más tarde pueden reconocerse aquí. El hombre es un *agente* por naturaleza. No está por tanto ni metafísica ni biológicamente determinado: determina su propia esencia en tanto en cuanto se *hace* por sí sólo lo que es. Esta apertura le distingue de los animales que están determinados por su instinto, por lo tanto tiene que enfrentarse con la posibilidad de auto-realización y la amenaza planteada por el mundo externo. El mundo externo presiona continuamente sobre el hombre como un desafío y se experimenta primariamente como «carga». A causa de esta existencia indeterminada, el hombre tiene que defenderse contra el peligro de ser agobiado por la irritación y la atracción del mundo externo. La suma de los logros que el hombre produce en su actividad práctica, para asegurarse su existencia respecto a esta carga, se llama *cultura*. Gehlen encuentra por tanto una respuesta en la antropología cultural a cuestiones que la filosofía de la existencia ha ocasionado, pero volvió a buscar un pretexto para un *revival* de la ontología, como en el caso de Heidegger.

La cultura crea, según Gehlen, un segundo mundo de objetividad artificial que adopta la forma de *instituciones*. El lenguaje, conexiones de familia[100], reglas sociales, costumbres, formación de tradiciones, trabajo, técnica, representan en una perspectiva antropológica, instituciones graduadas que «estabilizan» la naturaleza esencialmente indeterminada del hombre. La naturaleza del hombre hace necesarios los

---

[98] «Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln» (1935), en *Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften*, Neuwied, 1965, pág. 272.

[99] Primera edición, 1940; *vid.* también *Urmensch und Spätkultur*, Bonn, 1965.

[100] Gehlen acogió como una bien recibida corroboración las visiones estructuralistas de la etnología de Lévi-Strauss (*Les Structures elementaires de la parenté*, París, 1949). [Vers. esp., *Las estructuras elementales del parentesco*.]

productos artificiales de la cultura. De este modo todas las formas fenoménicas del mundo humano, social e histórico se hacen inteligibles a partir de una sola fuente. La fundamentación antropológica de la cultura relativiza, como una consecuencia más, la extendida sobre-valoración de la historia. Aunque sin embargo la historia está incesantemente produciendo cambios, la esencia de los seres humanos cambia poco con ella. Las esperanzas de progreso que anticiparon una humanidad nueva o completamente diferente en el futuro aparece necesariamente como dudosa.

La esperanza de cambio en el curso de la historia, el jugar con la posibilidad de producir una alteración radical, vuelven en realidad a una pérdida de substancia y dirección, que ocasiona un humor de escepticismo en aquellos que son conscientes de ello. A partir de esta postura conservadora, Gehlen ha producido penetrantes diagnósticos de la civilización moderna. Ha llevado a cabo una *crítica de la cultura* opuesta a la popular versión rousseauniana, que se lamentaba de la pérdida de lo natural en la cultura. En lugar de eso, ha dedicado atención a procesos culturales más complejos que convierten la pérdida de tradición en placer estético y juega un vacío juego con los sustitutos de lo natural. A su provocativo eslogan, «¡Vuelta a la cultura!», se ha opuesto brillantemente Habermas en nombre del progreso y la ilustración[101]. A los marginados, desde luego, esto puede parecerles simplemente que es parte de típicas «*querelles d'Allemands*».

La antropología de Gehlen ha sido cuidadosamente desarrollada en una dirección sociológicamente especializada en la obra de *Niklas Luhmann*. Luhmann traduce la idea de la carga impuesta sobre el hombre por el mundo externo, o de los logros de la estabilización cultural, que por tanto se producen, a los modos de expresión completamente formalizados de los *sistemas de teorías* cibernéticos. De este modo mantiene un modelo abstracto fundamental de la relación de un sistema con su medio-ambiente. La relación se define de tal modo que el entorno ocasiona una complejidad en au-

---

[101] «Nachgeahmte Substantialitat», en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, 1971.

mento al sistema y el sistema se estabiliza contra esta presión externa produciendo una reducción de esta complejidad. El modelo de un sistema de relación con el medio ambiente que no es fijo, sino que constantemente está siendo activamente restablecido, se conecta en Luhmann con el aparato categorial de la sociología funcionalista de Parson. El simple desprecio de la presionante complejidad o su refuncionamiento en términos de interpretación del significado mediante un sistema existente y auto-suficiente encaja particularmente bien en los modos funcionalistas del pensamiento.

Bajo el título general de *función* pueden establecerse relaciones formales entre todos los datos posibles de tal forma que pudiera hacerse caso omiso de las diferencias materiales entre los términos. Como las funciones pueden formularse en cualquier aspecto que uno elija, los puntos de relación se hacen intercambiables. Luhmann está fascinado por la ilimitada aplicabilidad resultante de su modelo, que él comprueba en relación con las formas sociales de todo tipo de organización, burocracia y ley, formación de conciencia e ideología, con instituciones económicas y científicas, con la acción individual y sociedades completas. La asombrosa flexibilidad de aplicación del modelo de reducción de complejidad en la relación funcional entre sistema y medio ambiente tiende ocasionalmente hacia la vacuidad, pero en muchos campos conduce a inteligentes visiones[102]. Luhmann ha provisto de un estímulo al espectro total de las ciencias sociales.

Por lo tanto, no parecía irrazonable esperar que los sofisticados métodos de sistemas de teoría funcionalistas hubieran aportado la clave de todos los fenómenos sociales. La sociología clásica, de Weber a Parsons, había buscado tal clave, hasta que la sociología se disolvió en incontables ramas separadas. El sueño de una teoría global definitiva de lo social casi obliga a Luhmann a hacer reivindicaciones filosóficas, que en ciertos aspectos parecen tener como mo-

[102] Puede obtenerse alguna impresión de los numerosos tópicos que se tratan en una compilación de documentos bajo el título *Soziologische Aufklärung*, vols. I y II, Opladen, 1970.

delo la concepción de la fenomenología[103] metódicamente rigurosa y universal de Husserl. En un vigoroso debate con Habermas[104], que ha tenido amplias repercusiones tanto en las ciencias sociales como en filosofía, el sueño ha sufrido un molesto contratiempo. El ataque principal de Habermas sigue la vieja línea de diferenciar una teoría «crítica» de una «tradicional»[105]. Los sistemas de teorías omniabarcadoras de Luhmann aparecen como una nueva versión de las viejas ideologías, que consistentemente prometían información sobre el todo de la realidad y al hacer esto olvidaron sus propias limitaciones e implicaciones con el *statu quo*.
Habermas escribe:

> Los problemas y soluciones de teoría son también siempre los problemas y soluciones de la sociedad a la que objetivamente pertenece... Tras el intento de justificar una reducción de la complejidad del mundo como el punto de referencia más elevado del funcionalismo en las ciencias sociales se esconde el inconfesado compromiso de la teoría referente a los modos de plantear las cuestiones que se ajustan a la estructura de dominación, para defender el estado de cosas existente y mantenerlo en existencia... Por lo tanto, la teoría se reserva al uso tecnocrático. El mal uso revolucionario se descarta[106].

Luhmann contesta caracterizando secamente el modelo alternativo del diálogo ideal, que Habermas había ofrecido a título de ejemplo de la crítica de dominación racionalmente dirigida, como ineficaz y alejado de la realidad social[107]: «Yo no veo como puede cambiar algo esencial en las relaciones vitales entre los hombres, o como podrían formarse los hombres a sí mismos, sólo porque se discuta la verdad de la justificación dada por la importancia de la clase dirigente o de quien sea y se llegue a un consenso racional.» La discusión entre la teoría crítica y los sistemas de teoría no

---

[103] *Vid* el anterior capítulo 1.
[104] Habermas y Luhmann, *Theorie der Gesellschaft.*
[105] *Vid.* lo escrito anteriormente.
[106] Habermas y Luhmann, *Theorie der Gesellschaft*, pág. 170.
[107] *Ibíd.*, pág. 293.

ha acabado aún. No es un accidente que el foco de la teoría se encuentre en la correcta interpretación de la *acción humana*. Este hecho produce un vínculo directo con un complejo de problemas que ha ocupado más y más el primer plano de discusión de la filosofía de la práctica. Claro está, las cosas se encuentran aquí en un estado completamente fluido, así que es imposible hacer referencia a ningún conocimiento que sea seguro y que esté generalmente aceptado[108].

*Teoría de la acción*

Desde Weber, la sociología se ha preocupado de la acción como uno de sus conceptos más fundamentales, mientras que la filosofía comenzó sólo más tarde a reflexionar sobre él en el contexto de la filosofía contemporánea de la práctica. Se hace ahora notable la poca atención que se le ha prestado durante mucho tiempo a esta fundamental categoría de la ética y la política. Después de que Aristóteles desarrollara al menos los primeros comienzos de una teoría de la acción, la filosofía apenas volvió a tratar el tema en ninguna extensión real.

La filosofía moderna, desde Hobbes pasando por los empiristas hasta llegar a Kant, se contentaba con una analogía de la causalidad natural. Se tenía como indudable que la acción es un tipo de movimiento corporal, que debe explicarse del mismo modo que los procesos que ocurren en el mundo objetivo. Una gran parte de la así denominada teoría analítica de la acción que se extiende incluso hasta nuestros días procede con este supuesto[109], que se había mantenido inmune de posterior cuestionamiento porque otras interpretaciones parecían inconcebibles. Sin embargo, la interpretación de la acción bajo la analogía de la causalidad natural es

108 *Vid.* la compilación, *Handlungstheorien interdisziplinar*, vols. I-IV (ed. H. Lenk), Munich, 1979.

109 Una excepción es R. Bernstein (*Praxis and Action*, Nueva York, 1971), quien se refiere no sólo a fuentes continentales, sino también a la tradición pragmática.

auto-evidente siempre y cuando el paradigma dominante de la ciencia moderna sugiriese esta forma de pensar.

La sociología clásica comenzó a dudar con Weber sobre la validez sin restricción de los tipos de explicación dados en las ciencias naturales. «La sociología interpretativa», basada en una categoría de la acción como la forma más general de determinación de los objetos sociológicos, define la acción como actividad, cuya ejecución es significativa y que ha de interpretarse por tannto significativamente. El concepto de significado forma ciertamente un baluarte contra cualquier distorsión objetivista de la estructura de la acción, pero puede interpretársele en una gran variedad de formas. Eso se confirma por la continuada discusión de la acción significativa, desde Schütz hasta Habermas y Luhmann.

Me parece que uno de los errores de esta discusión es centrar todo el interés teórico sobre el *concepto del significado*. «El significado», puede interpretarse fenomenológicamente, hermenéuticamente, lingüísticamente o funcionalmente, sin que automáticamente se aclare la estructura genuina de la acción. La controversia entre Habermas y Luhmann a la que se acaba de hacer referencia en un ejemplo notable del modo, aunque toda la conversación trate de la teoría de la acción, como la discusión gira sobre el concepto de significado, que se interpreta de diferentes modos. El hecho de que la teoría de la acción haya estado encubierta de interpretaciones del significado puede observarse en la tendencia a sustituir inmediatamente la práctica por constructos relacionados con el significado tales como «lenguaje ideal» o «reducción de complejidad»[110]. La salida inadvertida de la estructura de la práctica bajo la bandera del significado, no es, sin embargo, en último término diferente de la analogía de la acción y la causalidad natural, que es precisamente lo que intentaba corregir el recurso al significado interpretable. En ambos casos surgen equivocaciones. ¿Cómo pueden evitarse?

---

[110] Luhmann ha hecho un ingenioso intento de sustituir el concepto tradicional de la acción por sus propias categorías de sistemas teóricos: *Zweckbegriff und Systemarationalitat*, Tübingen, 1968.

Existe un error similar tanto en la concentración sobre el significado como en la analogía con la causalidad natural. En ambos casos, por decirlo así, la acción está obligada desde el principio a una perspectiva de *observación externa*. Lo que es perceptible desde el punto de vista de un observador que no es él mismo activo parece que es la verdadera esencia de la acción. Por lo tanto, se observan los movimientos corporales y se exige una explicación causal. O también se va más allá de eso y se buscan elementos significativos en la acción, que puede entenderse en el marco de una comunicación intersubjetiva. La explicación causal de modo behaviorista y la interpretación del significado inherente en la acción son ambas determinaciones de la práctica que resultan del punto de vista de un observador. Porque nos parece tan natural, esta constante distorsión de perspectiva no atrae ninguna atención.

Esta estructura genuina de la acción, por otra parte, debe determinarse a partir de la misma actividad, por decirlo así «desde dentro». Por esto, propongo definir las acciones como *logros (Vollzug)* [111]. Definirlas de este modo, indica el hecho de que sitúan por sí mismas su existencia, y la regulan también en la dimensión de extensión temporal. Un logro es la realización sistemática de todo lo que trata una acción. Comienza, se lleva a cabo y finaliza por ninguna otra razón que realizar esta acción específica. El logro es el cumplimiento del simple «para...» en cualquier actividad concreta. Los filósofos lingüísticos han puesto énfasis en el concepto de «ejecutar» una acción. Decimos, por ejemplo, que una ceremonia se ejecuta o que un importante acto político o legal se lleva a cabo y se quiere dar a entender por esto que en la realización se ha tratado precisamente de este acto y de nada más. La «ejecución» de un acto, que nos es enteramente familiar a través de tales formas ceremoniosas especiales, nos ofrece alguna visión de la estructura genuina de la práctica en general. Si empezamos a preguntarnos sobre las causas, razones, decisiones deseadas, postu-

[111] Las siguientes aclaraciones se basan en gran medida en investigaciones que ha llevado a cabo en otro lugar *(Handlung, Sprache und Vernunft; Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Frankfurt, 1976).

ras de valor, orientaciones del significado, expresiones lingüísticas y así sucesivamente, nos estamos situando ya más allá de la verdadera estructura del acto práctico.

Esa práctica que en su naturaleza más interna es un logro estuvo ya bastante correctamente considerada por Aristóteles cuando la denominó *energeia*. Uno no tiene que ser un Aristotélico para adivinar otro indicio que resulta de éste. Si uno se refiere a la práctica como logro, uno la demarca de otro tipo de actividad: *poiēsis* o *producción*. El logro se ocasiona en la realización del mismo hecho. La meta de producción se encuentra más allá de la actividad como tal en la realización de otra cosa. La práctica, por tanto, es estructuralmente distinta de esos procesos que se dirigen hacia la producción de un objeto externo a ellos mismos. La actividad determinada de un objeto puede dirigirse a la producción de un objeto concreto, pero también a producir un estado de cosas, un cambio en el mundo, etc. El resultado más allá del acto como tal dirige por tanto la forma y la dirección de la actividad. Como el resultado puede identificarse objetivamente, puede ofrecerse alguna guía de cómo ocasionarlo o producirlo. Tal guía de la actividad determinada de un objeto en su sentido más amplio la denominamos *técnica*.

¿Cuál es, sin embargo, la situación en el caso de la práctica, donde no existen criterios objetivamente identificables para producir un resultado que suministre las directivas técnicas de la actividad? Los equivalentes son las reglas de la práctica, que guían la coherente realización del acto que debe llevarse a cabo. El problema de las reglas para la práctica es el más difícil de resolver porque es imposible confiar, excepto en algunos casos límite, en ninguna analogía técnica. De hecho todos seguimos estas reglas desde que la sociedad humana ha estado trabajando durante mucho tiempo sobre su desarrollo. Las reglas para la práctica en un contexto de acción subjetiva del individuo se denominan *máximas;* las reglas intersubjetivas que se establecen para la acción colectiva en grupos o en la sociedad como un todo se denominan *normas*. Mientras que para simples cursos de acción en situaciones dadas los sujetos individuales tienen a su disposición un inmenso número de máximas más o

menos claramente definidas, las normas socialmente acreditadas o incluso explícitamente ubicadas se encargan del acuerdo intersubjetivo de las máximas. Como la función de las normas es la coordinación de muchas acciones individuales en el contexto social, las normas se basan en máximas en vez de sustituirlas abstractamente. Deben explicarse en términos de máximas que se coordinan en todos los casos relevantes para todos los agentes. Cuando todo el mundo implicado, siga la misma máxima que su vecino, las normas habrán cumplido su trabajo.

La coordinación de las acciones individuales de muchos agentes es tratada por toda sociedad como un problema elemental de organización. En la realidad histórica, la regulación normativa se desarrolla en niveles extremadamente diferentes y en formas que varían. Existen tradiciones establecidas, modelos que se extienden posteriormente a través de la educación, convenciones sociales, acuerdos sueltos entre grupos y leyes positivas del estado. Todas estas formas no deben reducirse artificialmente a un común denominador, porque en ellas se expresa la forma concreta de regulación normativa de la complejidad intersubjetiva de acciones específicas.

El sistema de normas que se acepta en cualquier momento dado es una imagen espejo de la sociedad histórica y se altera junto a ella. Debe por tanto tomarse seriamente en una perspectiva histórica. De cualquier modo, la forma más perfecta y sistemáticamente construida de regulación normativa está representada por los *sistemas legales* modernos de las sociedades altamente desarrolladas. Sociólogos del derecho tales como Weber o juristas sociológicamente interesados como Hans Kelsen[112] han estudiado la racionalidad implicada en la construcción de tales sistemas positivos de normas. Ver en ello sólo lo históricamente posible y la efectiva realización de la razón práctica, sin embargo, es sin duda una sobre-simplificación. La racionalidad inherente en

---

[112] E.g. *General Theory of Law and the State* (traducido por Anders Wedling), Cambridge, Mass., 1945; *Pure Theory of Law* (traducido por Max Knight) Berkerley, Calif., 1967. Sobre Kelsen, Cfr. H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford, 1961.

un sistema legal bien estructurado puede satisfacer el interés en lo que respecta a la claridad teórica, mientras que en realidad sigue discutiéndose lo que debe denominarse *razón* en el campo de la práctica. La razón práctica es algo diferente y algo más que la construcción de un sistema legal. Abarcará toda la esfera de las costumbres y usos, formas de vida e instituciones que han surgido a partir de la tradición. De este modo se extenderá en seguida al logro concreto de las acciones de los agentes individuales. Como aquí no se define nada por leyes —la especificación legal no es nunca capaz de cubrir todos los detalles y peculiaridades de la vida práctica —no existe tampoco ningún tribunal al que pueda llevarse la racionalidad de la acción en cualquier caso dado.Por lo tanto, todo el mundo es su propio juez, si no los estándares de decisión se forman en la comunidad de agentes. La razón práctica es siempre razón concreta y está por tanto inextricablemente entremezclada con el desarrollo histórico en el análisis final. Creo que, en cuestiones de este tipo, el debate sobre una filosofía de la práctica totalmente desarrollada que tiene lugar actualmente[113] puede todavía aprender algo con toda certeza de Aristóteles o Hegel.

[113] En lugar de otros ejemplos, puedo referirme simplemente a la compilación, *Materialen zur Normendiskussion* (ed. Oelmuller, vols. I-III, Paderborn, 1978-79; traducción inglesa próxima a aparecer, Nueva York), donde Apel, Habermas, Lubbe y otros argumentan sobre la racionalidad de las normas, no sin ciertas alusiones ideológicas. Un interés paralelo por las formas concretas de la razón práctica puede observarse entre los filósofos analíticos, como muestra quizás una selección que lleva el título de *Practical Reasoning* (ed. J. Raz), Oxford, 1978.

# Observaciones concluyentes

Un ensayo no tiene normalmente ningún final definitivo, ya que se trata de una investigación que no aspira a producir resultados seguros. ¿Cuánto tiempo más debe contentarse una serie de ensayos vagamente conectados con una conclusión que sea abierta-finalizada, cuando su principio real de unidad es la presentación de complejos debates de una época definida en términos puramente temporales? Reunir diferentes tratamientos de un problema, planteamientos de cuestiones y puntos de vista de diferentes escuelas es hacer uso de una ficción que se deriva de la tradición de la historiografía. Se trata de la ficción de la *unidad de una época.* Cuando se considera atentamente, ninguna época está unificada: cada uno presenta un variado número de fenómenos que dependen de los intereses del investigador y del enfoque de su visión. Los diversos fenómenos que pueden distinguirse en cualquier segmento de la historia adoptan generalmente el distintivo aspecto de una época definitiva sólo como resultado del trabajo unificador del historiador. La ficción de la época es por tanto un instrumento útil para crear orden en la historia.

La idea de época se hace, sin embargo, completamente cuestionable cuando se aplica no al pasado sino al presente. Porque cada nuevo presente puede por su parte definirse como una época. La conciencia de una época que debe esperarse el día de mañana tiene como su única marca de distinción la distancia que la separa de hoy, que para enton-

ces se hallará en el pasado. Por lo tanto, los límites que existen entre diferentes épocas corren juntos hacia el infinito, de modo que la ficción retrospectivamente útil de la unidad de una época pierde todo significado. La cuestión de si lo que se entiende como época en el presente era realmente una época en el sentido de una unidad reconocible podrá establecerse sólo más tarde. Nadie sabe por adelantado qué relativización tendrá lugar en nuestro punto de vista de lo que es central en el presente, cómo serán de efímeros los temas importantes y qué importancia tendrán las figuras descuidadas en un tiempo futuro. Sin embargo, una cosa que puede ya saberse incluso ahora es que inclusive el juicio del futuro historiador no será final, porque cualquier juicio histórico sigue abierto a una posterior revisión y la verdad de un juicio retrospectivo puede siempre a su vez superarse.

Estos cambiantes aspectos podrían inducir a un total escepticismo que consideraría todo relativo sin excepción. Sería justamente la contrapartida de un dogmatismo de mente estrecha que no quiere tener en cuenta nada que sobrepase lo que tiene inmediatamente ante sus ojos. La única defensa contra los extremos del escepticismo y del dogmatismo es la convicción de la *unidad de la filosofía.* Por supuesto, esto es también una útil ficción y nada más que un hecho histórico completamente realizado. Pero nos permite seleccionar lo que es filosóficamente esencial de la multiplicidad de los fenómenos históricos y promociona por tanto la actividad filosófica misma. La convicción de la unidad de la filosofía nos abre los ojos a lo que otras épocas u otras tendencias filosóficas tendrían posiblemente que decirle al filósofo. Al mismo tiempo hace imposible la presunción no-filosófica de considerar como filosofía en general aquello en lo que casualmente uno está por sí solo trabajando, y por ninguna otra razón que por el hecho de estar por sí solo ese uno trabajando en ello.

La unidad de la filosofía es por tanto un correctivo a la parcialidad y un estimulante para el asunto de la filosofía. A cualquiera que le interese la filosofía debe, por decirlo así, compartir esta convicción desde el mismo principio. Y debe ayudar lo mejor que pueda a asegurar que esta ficción no continúe siendo simplemente una ficción.